

Facultad de Filosofía y Letras de la UAM
Departamento de Filosofía

Tesis Doctoral

***“La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el
discurso antimoderno del siglo XX”***

Autora: Lucía Fernández-Flórez Hidalgo de Caviedes

Director de tesis: Julio Quesada Martín

Madrid, 3 de mayo de 2007

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral se inició hace años. Aún estaba acabando la licenciatura en Filosofía, allá por 1999, cuando presenté un primer boceto de la investigación; ya entonces estaba bajo la dirección de Julio Quesada. Es por eso que él debe ser el primero a quien dar las gracias. Como Director de Tesis, ha marcado el ritmo desde los inicios y es difícil negar que muchas de sus ideas se encuentran en cada página, pues he sido su alumna desde que se puso en marcha el proyecto bajo su supervisión y, hasta cierto punto, le he vampirizado. Le debo no sólo las gracias, también mi admiración.

A lo largo de estos años, he contado con la ayuda de varias instituciones públicas y privadas. No puede destacarse lo suficiente la importancia de las ayudas que estas instituciones proporcionan a la investigación doctoral, sin las cuales sería prácticamente imposible que los jóvenes investigadores desarrollaran este tipo de trabajo. Me gustaría agradecer a la UAM y a Boston College, así como a la Fundación Cajamadrid y a la Comunidad de Madrid, precisamente esto que señalo.

Como es lógico, varias personas han colaborado de una forma u otra en este trabajo. Tomás Pollán dirigió el trabajo tutelado que presenté en 2004 y ha mostrado una amable disposición a ayudar con lecturas nuevas y esclarecedoras, que no siempre he sabido aprovechar debidamente. A José Emilio Esteban Enguita no puedo agradecerle lo suficiente su disposición a aconsejar con todo tipo de detalles y de conocimientos, además de su apoyo y sus ánimos. Asimismo, el conocimiento del tema en liza y la capacidad educadora de Cristina Sánchez Muñoz me han servido, desde hace años, de inspiración. Jaime Díez aportó, de forma totalmente desinteresada, algunas de las ideas-guía de este estudio. Sin sus comentarios, aunque lejanos ya en el tiempo, dudo de que la presente tesis se hubiera redactado; él es culpable de las mejores ideas que puedan encontrarse aquí. Quisiera agradecer, además, a Eduardo Campos y a Julián de Gregorio su inestimable colaboración en forma de críticas, a veces muy duras, en diálogos en los que todos queríamos hacernos entender. Eduardo Campos aportó ideas de las que ni yo misma era consciente; Julián de Gregorio prestó la ayuda atenta del corrector y del neófito. Belén Castro participó con sus sabios consejos y su punto

de vista esencialmente pragmático. Es debido, sin duda, dar las gracias a mis familiares y amigos, que me han acompañado pacientemente hasta aquí.

Nadie llega a conocer del todo el propósito que mueve al estudio y menos aún en el caso propio. Uno aprende a obcecarse en él con modestia, en la creencia, un tanto enfriada con el paso de los años, de que se puede decir algo del mundo en que se vive y de que ese algo servirá para mejorarlo. El estudio de la crítica cultural y de su relación con la teoría democrática es uno de los terrenos en que toda mejora del mundo resulta, por lo menos, accesible con la imaginación; aunque siempre se desee llegar a un grado más alto de escrupulosidad, con el poeta Erich Fried, *porque las últimas cosas no están aún / investigadas exactamente / el escrupuloso / se dirige a las penúltimas / Pero el hombre sin escrúpulos / ya hace malabarismos / para dominar las cosas / siguientes y subsiguientes*¹.

Quisiera dedicar el presente trabajo a Pablo Fernández-Flórez, el esbelto palo del que surge esta astilla, pues él nunca supo separar la escrupulosa tarea del estudio de su responsabilidad como ciudadano.

¹ Fried, *Es lo que es*, “Los últimos serán los primeros”, p. 105.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
 PRIMERA PARTE: ONTOLOGÍA POLÍTICA	
Introducción a la primera parte	23
Capítulo 1. Ontología política. Arendt contra Heidegger	31
1.1 Mundanización	41
1.2 Politización	65
Capítulo 2. El olvido de la política	97
Capítulo 3. La sociedad totalitaria y la banalidad del mal	119
 SEGUNDA PARTE: CONTRA EL PRESENTE	
Introducción a la segunda parte	143
Capítulo 4. Una historia de malos entendidos	151
4.1 En busca de la <i>polis</i>	157
4.2 Nuevas vistas al origen: las revoluciones	185
4.3 Arendt y Alexis de Tocqueville: la retórica de lo social	209
Capítulo 5. Contra el presente: Hannah Arendt y el discurso antimoderno del siglo XX	229
5.1 La próxima revolución	241
5.2 La democracia, en crisis	275
Capítulo 6. Hacia una teoría del juicio	315
6.1 Rebelión, revelación: hombres (y alguna mujer) en tiempos de oscuridad	331
6.2. La confusión de política y moral: Arendt lee a Kant sin barandillas	353
 CONCLUSIONES: ARENDT, UNA FILÓSOFA INTEMPESTIVA	383
BIBLIOGRAFÍA	395

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Sobre Hannah Arendt se pueden decir, y se han dicho, infinitas cosas debido a su flexibilidad teórica. Por esta razón, decir algo nuevo sobre su pensamiento puede convertirse en una tarea inútil, por absurda; pero también parece absurdo, con tantas obras de gran seriedad como las que se han escrito ya sobre su obra, resumir lo dicho por Arendt y por sus intérpretes. En el año 2006 se cumplieron cien años del nacimiento de la filósofa, por lo que le fue dedicada una nueva serie de artículos y de ensayos monográficos; es especialmente interesante la consideración que ahora tiene Arendt en España, gracias a investigadores de la talla de Manuel Cruz, Agustín Serrano de Haro, Fina Birulés, Cristina Sánchez Muñoz o Salvador Giner, el último de los cuales señaló, en un artículo reciente, que “parece más aconsejable la continuación de las líneas de indagación abiertas por ella que el análisis erudito de sus textos como fin en sí mismo”¹. Las palabras de Giner atañen, en realidad, al problema eterno de la investigación filosófica: cuando se elabora un texto sobre un autor, más que sobre un tema, o cuando el tema es el autor, como parece el caso que nos concierne en estas páginas, el investigador se enfrenta a la disyuntiva de elegir entre entregarle al presente las categorías de interpretación descubiertas por el autor o sumirse en los textos y actuar como una especie de médium que habla por el autor después de la muerte, que dice la verdad que ni siquiera él supo. En este trabajo, se ha tomado parte por los dos caminos a la vez, pues uno depende indefectiblemente del otro.

El prestigio actual de Arendt en España ofrece al investigador la oportunidad de reaccionar a los temas del presente, precisamente porque es ahora cuando los textos de la filósofa se han hecho populares. Esta coyuntura de popularidad favorece un cierto tipo de investigación: si Arendt continuase siendo una desconocida, como lo era hace algunos años, el análisis erudito de sus textos estaría legitimado, pues habría que darla a conocer; pero Arendt ya no es desconocida en España, razón por la cual conviene situar la investigación dentro de este marco, y en concreto dentro de este marco *español*. Manuel Cruz ha avisado, sin embargo, sobre el abuso de la popularidad: las recientes declaraciones del filósofo Slavoj Žižek, acusando a la filosofía arendtiana de portar

¹ Giner, “Hannah Arendt. La primacía moral de la política”, en *Claves de Razón Práctica*, p. 20.

la derrota de la izquierda², propician la reflexión sobre el prestigio de Arendt. En opinión de Cruz, ésta corre el peligro de que la conviertan en “el paradigma – por no decir el modelo – de lo políticamente correcto en estos tiempos”³, lo cual no deja de ser un destino bastante extraño para una pensadora que valoró, seguramente en exceso, la rebelión contra lo establecido e incluso la pura marginalidad. La fluctuante superficialidad de Arendt, que proviene no tanto de las dificultades para encorsetarla en un cajón ideológico⁴ cuanto de su talento diseminado en una multiplicidad de artículos sobre temas supuestamente diversos y a la orden del día, facilita las absurdas pretensiones de fagocitar su obra. Lo mismo se la reivindica desde la derecha que desde la izquierda; sirve lo mismo para un roto que para un descosido, como demuestran tantos artículos que hoy la nombran orgullosos⁵, cuando hubo un tiempo en que su nombre no levantaba demasiada admiración y en algún caso arqueaba incluso las cejas de los buenos liberales⁶; no cabe duda de que múltiples lemas de su filosofía – el totalitarismo, la banalidad del mal – hacen las veces de eslóganes publicitarios que se adaptan con perfección inmaculada al presente. Y, sin embargo, es tarea del investigador corregir los abusos de la interpretación, para lo cual no queda más remedio que acudir al estudio, erudito al fin y al cabo, de los textos.

La filosofía arendtiana aprecia particularmente los lemas. Éstos se enarbolan tan a menudo en los textos de la autora, que a menudo parecen señales dispuestas para el rápido reconocimiento. Por eso, por mucho que la propia Arendt rehusara ajustarse a las modas de la época, por mucho que gran parte de su filosofía se dirija contra los eslóganes publicitarios y la propaganda de toda ideología, incluso de la ideología democrática, no se puede negar que esa ambigüedad está presente en sus textos y que es ella la que permite el actual

² Ver Cruz, “La filósofa que estaba en el secreto”, en *EL PAÍS*, 13 de octubre de 2006; también Cruz, “Nota previa” a *El siglo de Hannah Arendt*, p. 9; Mate, “Un filósofo que piensa de nuevo”, en *EL PAÍS*, 25 de marzo de 2006.

³ *Ibid.*

⁴ Ver Cruz, “Nota previa” a *El siglo de Hannah Arendt*, p. 10: “la mera mención de su nombre no lleva aparejada, automáticamente, la ubicación en el mapa de las ideas actuales”.

⁵ Ver, entre otros, Beck, “Alemania y la <<berlusconización>> de Europa”, *EL PAÍS*, 23 de agosto de 2002, que aplica el famoso lema de la banalidad del mal a la democracia alemana; ver también Ekaizer, “La banalidad del mal”, *EL PAÍS*, 28 de febrero de 2007, que lo utiliza para referirse a los acusados por el atentado del 11-M.

⁶ Ver Cruz y Birulés, “Introducción. Imposible manual de instrucciones”, en *En torno a Hannah Arendt*, pp. 10-11. Se citan los reproches de Ernest Gellner y Isaiah Berlin; también el de la escritora feminista Adrienne Rich. Es famoso el desprecio que le manifestaba Isaiah Berlin: ver Ignatieff, *Isaiah Berlin*, p. 340.

abuso al que se la somete. La ambigüedad es, por cierto, uno de los caracteres que definen el ámbito de lo público, según Heidegger, el maestro de Arendt y su principal y *casi única* influencia filosófica, explícita en la § 37 de *Ser y tiempo*. Por eso no resulta extraño que Arendt, que eligió implicarse en lo público a través del pensamiento político, y también por medio de artículos y de ensayos de género periodístico, que incluso dedicó su obra al ensalzamiento de todo lo que nos compete públicamente, no es extraño que Arendt se haya sometido a su dosis justa de ambigüedad. Pero si aceptamos, con ella y, por otro lado, con todo pensamiento que se impulse al calor de la racionalidad, que la tarea de pensar tiene que ver con la verdad, entonces necesariamente la investigación habrá de distinguir la verdad de los abusos y de las incorrecciones, así como de descubrir las razones de las ambigüedades irresolubles, en el caso de que éstas se den.

Este es, entonces, el objetivo de esta investigación. Las líneas de indagación que Arendt abrió para nosotros, siguiendo las palabras de Salvador Giner, parten de aquello que aún se puede recabar en su obra escrita. No importa tanto si Arendt escogió tal y cual palabra, tal y cual tema; importa, sobre todo, cuál es su discurso, si éste es unitario, y dónde ahondan sus raíces de las que salen propuestas concretas, análisis y diagnósticos de problemas. Aquí se ha querido trabajar desde el punto de vista de la *unidad* del pensamiento arendtiano. Puede que la figura de Arendt se satisfaga en su papel de *rara avis* de la filosofía contemporánea, un papel además extremadamente ajustado a su siglo, repleto de giros dramáticos y de sorprendentes vueltas de tuerca, pero también es cierto, y este trabajo se propone demostrarlo, que Arendt venía de un lugar determinado y que nunca lo abandonó del todo, pese a emprender el viaje del exilio; exilio que, como aquí venimos a señalar, no fue sólo físico, también espiritual. Es de suponer que tal es el misterio de su fascinante personalidad filosófica, misterio que, quizá injustamente, habrá que intentar al menos resolver y trasladar a términos sencillos. Las *fermenta cognitionis* que ella atribuía a Lessing, en un texto que se cita a menudo para subrayar el carácter vivaz de su pensamiento, que era el que ella apreciaba en otros pensadores, son destellos de un pensamiento independiente⁷ que, sin embargo, dependía en gran medida de la situación filosófica

⁷ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, p. 20. El famoso texto dice así: “Los *fermenta cognitionis* que Lessing esparció por el mundo no pretendían comunicar conclusiones sino estimular a otros a un pensamiento independiente, y esto con el solo propósito de crear un diálogo entre pensadores”.

contemporánea. Puede que ella quisiese provocar al pensamiento; un flaco favor se le haría, entonces, si simplemente se la saludase como si hubiese dicho lo que deseábamos oír de ella.

Sin enfrentarse a este conocimiento, que puede ser, en gran parte, provocador por lo que tiene de violación de la propia provisionalidad del pensamiento arendtiano y de su honesta aceptación de las contradicciones, es difícil que pueda evitarse o al menos denunciarse el abuso de los lemas arendtianos y su banal fagocitación por lo que Manuel Cruz llama “el *nuevo sentido común emergente*”⁸. Encuadrar a Arendt en una visión unitaria puede resultar injusto, hasta cierto punto, pero ayuda a conocerla mejor y a que el debate sobre los aciertos y sobre las flaquezas de su pensamiento se erija sobre una base suficientemente sólida. Este trabajo participa de ese debate y además pretende colaborar en él, aportando una lectura contra la presente utilización de su obra: donde unos destacan los cabos sueltos, nosotros venimos a subrayar la consistencia teórica, y donde otros hablan del sometimiento a Heidegger, se interpreta y se comprende la naturaleza incómoda de su respuesta. Unos dicen que sólo puede hablarse de Arendt desde el republicanismo⁹; para otros, el centro de todo su pensamiento se levanta sobre la ruptura totalitaria¹⁰; se reivindica su vínculo con la cuestión judía¹¹ o se trivializa fatalmente la relación con su maestro, Heidegger¹². Todas estas posturas no andan erradas, ni mucho menos, pero aquí se defiende que Arendt fue, sobre todo y por encima de todas las otras cosas, una filósofa en lucha con la filosofía de su tiempo y, en particular, con la de su maestro. De ahí que este sea el origen desde el que ha de partir el viaje de la investigación.

Hasta el momento, resulta evidente que nos estamos situando en el marco interpretativo vigente en España, debido a la actualidad del pensamiento de Arendt aquí; pero también aquí llegan, como se ve, las diversas disputas en torno a su pensamiento, cuando suceden en el ámbito europeo e incluso en el norteamericano, donde Arendt lleva siendo popular algunos años más. Es por esta

⁸ Cruz, “La filósofa que estaba en el secreto”, en *EL PAÍS*, 13 de octubre de 2006.

⁹ Ver Giner, “La primacía moral de la política”, en *Claves de Razón Práctica*, p. 18: “La única tradición filosófica a la que Arendt pertenece de lleno es a la republicana”.

¹⁰ Ver Birulés, “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, p. 39. Esta es también la posición de Margaret Canovan y Simona Forti.

¹¹ Ver Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. x.

¹² Ver Wolin, *Los hijos de Heidegger*, p. 33.

razón que, con la intención de que la reflexión sobre el pensamiento de Arendt sea accesible al público español, he escogido aquellos textos que iluminan su pensamiento sobre la política en sus traducciones al español. Cualquier lector puede acudir al estudio detenido de los textos de Arendt, que hoy en día son accesibles en una gran variedad de ediciones. De ahí que cualquier lector pueda descubrir el alcance de la influencia de Heidegger por sí mismo, motivo habitual de discusión entre los estudiosos, lo cual, por otro lado, inevitablemente invita a pensar que no se trata de un asunto cerrado sobre el que sólo quepa guardar silencio, como algunos aparentemente han entendido¹³, en mi opinión, mal, y así se defiende en este trabajo. Contra los malos entendidos, no queda otra posibilidad más que acudir a los propios textos de Arendt, pero también a los de sus contemporáneos; afortunadamente, la mayor parte de ellos están traducidos al español y cualquier lector medianamente versado en filosofía política puede entenderlos. Cuestiones, digamos, más profundas podrán dilucidarse tratando los originales; pero la base del pensamiento arendtiano está a nuestra disposición.

Arendt, además, hizo de la traducción del pensamiento uno de sus fuertes: sus etimologías iban desde el griego hasta el inglés, y toda su obra se desarrolló en un permanente diálogo entre el alemán y el inglés, lengua a la que se vio abocada con su llegada a Estados Unidos. Su pensamiento *quería ser comunicable* siempre, lo cual la distingue de otros pensadores oscuros que aplaudían la dificultad y la imposibilidad de la traducción o del descenso a la caverna en la que piensan y hablan los hombres y mujeres normales (además, en diferentes lenguas). Por lo tanto, no creo haber traicionado, al centrarme en las traducciones españolas, en absoluto el espíritu adaptativo del pensamiento arendtiano a otras lenguas, en este caso al español. Más bien al contrario: el uso de los materiales disponibles en este país, que es donde se desarrolla la investigación que tiene lugar ahora, en estas páginas, tiene todo el sentido cuando la obra arendtiana ha viajado hasta aquí y ha sido, últimamente, tan bien recibida. Pero la clave de toda bienvenida está en la calidad de los trabajos que investigan los diversos aspectos de la obra del autor a debate, incluso desde un punto de vista que podría resultarle antipático al propio autor, de vivir éste, por cuanto la investigación sistemática en algún punto llega a traicionar su filosofía; no obstante,

¹³ Es sorprendente, por lo desatinado, el comentario de Manuel Pellecín al respecto: “no deja de sorprender el silencio al que somete nombres como los de Wittgenstein y el mismo Heidegger”. Ver Pellecín, “En el centenario de Hannah Arendt”, *ABC*, 7 de diciembre de 2006.

esa es la mayor muestra de respeto que cabe darle a Arendt, en mi opinión, un respeto al que pretendo sumarme, en la estela de los trabajos que ya han emprendido otros que he mencionado o que habrán de mencionarse.

Este trabajo, pese a tratarse de una investigación de carácter doctoral, aspira a ser accesible para cualquier lector más o menos informado y, sobre todo, interesado en el pensamiento de Hannah Arendt. Pero no se trata solamente de Arendt: ella vivió en el siglo XX y su filosofía se encuentra profundamente enraizada en los tiempos turbulentos del siglo que nosotros hemos heredado; no es extraño, por tanto, que Manuel Cruz los designe como “el siglo de Hannah Arendt”, título de una de las compilaciones de artículos sobre la autora de más reciente aparición en España. Ese siglo, a pesar de todas las diferencias que evidentemente nos separan, sigue siendo en gran parte el nuestro y, por ello, este trabajo está lejos de “decretar la obsolescencia de sus escritos más combativos, sin excepción”¹⁴, como viene siendo la moda de sus enemigos o de los que intentan desacreditarla. Arendt respondió, a su manera, a todas las contradicciones de su tiempo. Por consiguiente, comprender la raíz del discurso arendtiano en su tiempo puede iluminar, asimismo, el modo en que comprendemos los diversos discursos filosófico-políticos que contribuyeron a configurar el siglo XX, por los que aún nos guiamos y que permanecen en realidad tan cercanos a nosotros, que aún discutimos como si fueran propios de nuestro momento.

Hasta aquí por lo que se refiere al propósito y la metodología del trabajo, tan inextricablemente ligados. Se cuestiona el origen del pensamiento arendtiano en la ontología heideggeriana para ir desvelando poco a poco los diversos encuentros de Arendt con su siglo: con la tradición filosófica, pero también con la ruptura de las categorías de comprensión en el totalitarismo, y posteriormente con la política democrática y revolucionaria que viene a reconfigurar y a unificar lo anterior. Podría decirse que Arendt encontró su destino en la revolución (democrática): así se confirma el paso de la ontología con la que empezaremos hasta la política, y su comprensión filosófica, con la que terminaremos. Veamos ahora la estructura de la exposición, en relación a los contenidos que más o menos ya se han mencionado. Albrecht Wellmer, en un texto dedicado a “Hannah Arendt

¹⁴ Cruz, “Nota previa” a *El siglo de Hannah Arendt*, p. 11.

y la revolución”, descarta la lectura “anarquista-ingenua”¹⁵ de la autora en favor de una interpretación crítica de la democracia liberal, que deja abiertas, a su vez, múltiples posibilidades de actuación política *dentro* del marco democrático vigente y en la sociedad civil. Precisamente nosotros no vamos a descartar con rapidez ninguna el anarquismo ingenuo de Arendt; por el contrario, si éste aparece así, un tanto ingenuamente, en los textos de la autora, es así como hay que leerlo y que rescatarlo para la crítica. La única manera en que el pensamiento político defendido por Arendt pueda fructificar hoy, cuando nos enfrentamos a problemas nuevos y también a problemas heredados, es, digamos, evaluando cuidadosamente los distintos elementos del discurso arendtiano sobre la democracia y sobre las revoluciones, sin volver la mirada y sin perdonar con condescendencia aquellos aspectos que puedan parecer insostenibles, un tanto escandalosos o simplemente equívocos. En esta investigación, se presentan no sólo las líneas de indagación que pudieran resultar fructíferas en su tiempo, y probablemente también hoy; asimismo, se presentan las ambigüedades y todas aquellas carencias que con demasiada acritud se echan a la cara de otros pensadores menos favorecidos por la actualidad que Arendt; es decir, menos populares o más polémicos. Pero Arendt fue y sigue siendo polémica; de eso se trata.

Se ha elegido dividir la investigación en dos partes, profundamente imbricadas una en la otra. Ambas se sostienen sobre un doble eje, el ontológico-político (en *La condición humana*, de 1958) y el político-revolucionario (en *Sobre la revolución*, de 1963). Arendt se hallaba en su plena madurez intelectual cuando escribió ambas obras. Se trata, entonces, de llevar estos dos libros al primer plano de la investigación. La primera parte de la investigación toma como punto de partida una cuestión que desde el primer momento pretende someterse a discusión: el diálogo filosófico de Hannah Arendt con Martin Heidegger, que no a la inversa, pues siempre fue Arendt quien escuchó y respondió a Heidegger. En esto se ha querido tomar el toro por los cuernos, como suele decirse: si aceptamos que es un lugar común que, sea Arendt profundamente republicana o radicalmente demócrata o plenamente anti-totalitaria, su filosofía política es especial, extraña, entonces resulta inevitable cuestionar la raíz de tanta extrañeza. Esa raíz se encuentra en la inhabitual mezcla del pensamiento político de tipo anglosajón con

¹⁵ Wellmer, “Hannah Arendt y la revolución”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, p. 93.

la ontología fundamental de Heidegger en *Ser y tiempo*, una de las mejores obras de filosofía contemporánea y, sin duda alguna, la obra que influyó a Arendt ya en su juventud¹⁶. Todos aquellos elementos que nos resultan extraños, metafísicos, producto de una asociación libre¹⁷, cuando leemos los escritos de Arendt, pueden reducirse a esta cuestión tan sencilla: Arendt lee a Heidegger y escribe sobre las líneas que él ya ha escrito. El propio Albrecht Wellmer afirma que Arendt “escribe la filosofía política que según ella *debería haber* escrito Heidegger, un pensador post-kantiano, de no haber flirteado con los nazis”¹⁸. Todo se vuelve más fácil en el momento en que se acepta esta situación y se parte de ella para el estudio: los elementos extraños, los exotismos y las curiosidades, se vuelven translúcidos bajo esta luz, de modo que el verdadero exotismo de Arendt – su ironía consigo misma¹⁹ – puede acabar por salir a la superficie, pero con mayor seriedad.

La primera parte (“Ontología política”) examina, por tanto, la ontología política arendtiana desde el punto de vista obvio de la confrontación con Heidegger. La fundamentación del pensamiento político se pone en juego, en cambio, en la segunda parte (“Contra el presente”), donde las categorías ontológico-políticas que se han transmutado de Heidegger en Arendt dan lugar a análisis políticos concretos: es aquí donde aparece la relación etimológica de la política con la *polis* ateniense, pero también la conexión, mucho más importante para la crítica de la modernidad, con la política revolucionaria que subrayaba Albrecht Wellmer. Ambas partes se dividen en tres capítulos cada una. Como ya se ha dicho, la primera comienza con un contraste directo de Arendt y Heidegger (capítulo 1: “Ontología política. Arendt contra Heidegger”), en el que se entresacan las categorías políticas arendtianas, sobre todo halladas en *La condición humana*,

¹⁶ Para una interpretación curiosa de la relación Heidegger-Arendt, ver Bárcena, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, pp. 28-31: a partir de la lectura de “Sombras”, un texto juvenil que Arendt le envió a Heidegger, Bárcena interpreta a Arendt como “musa” y “lectora” de Heidegger que a su vez influye en la redacción de *Ser y tiempo*.

¹⁷ Estas son las acusaciones de Berlin a Arendt, recogidas por Manuel Cruz y Fina Birulés en “Introducción. Imposible manual de instrucciones”, en *En torno a Hannah Arendt*, pp. 10-11: “Todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales e imaginativos”. Cristina Sánchez Muñoz, en su artículo “Paria o ciudadana del mundo”, se refiere también a estas palabras, que se encuentran en Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, P. Halban Publisher, 1992, p. 80; ver Sánchez Muñoz, “Paria o ciudadana del mundo”, en *En torno a Hannah Arendt*, p. 18, nota 7.

¹⁸ Wellmer, “Hannah Arendt y la revolución”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, p. 88.

¹⁹ Ver Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, “Introduction. The History of an Irony”, pp. 1-23: Taminiaux recuerda la anécdota, contada por Platón en *Teeteto*, por la que una joven tracia se burló del filósofo Tales (que cayó en un pozo por ir contemplando los cielos), referida a la relación entre Arendt y Heidegger. Pero puede aplicarse a la propia Arendt, que al fin y al cabo se dedicó al pensamiento. Arendt cita la misma anécdota en *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 105.

de la ontología fundamental de Heidegger en *Ser y tiempo*. Así se comprende la ontología política en dos momentos específicamente heideggerianos: la mundanidad y la politización de la existencia humana. Al fin y al cabo, fue Heidegger quien dijo en *Ser y tiempo* que la ontología no sólo no sacaba a los hombres y mujeres del mundo, sino que conducía, “sin ilusiones, a la resolución del <<actuar>>”²⁰. Esta es la base, por raro que parezca, del posterior desarrollo político-democrático de Hannah Arendt. El segundo capítulo (capítulo 2: “El olvido de la política”) analiza histórico-filosóficamente la ontología política con las categorías que ya han sido descubiertas en el primer capítulo: la historia de la filosofía (política) olvida lo político y lo encubre, para comprender lo cual resulta muy iluminadora la crítica de Arendt a Marx.

El tercer capítulo (capítulo 3: “La sociedad totalitaria y la banalidad del mal”), por su parte, sirve una especie de puente, una transición que podría dar lugar, por sí sola, a otro trabajo distinto. Y esta fue, de hecho, la intención original de la investigación aquí emprendida²¹. Esta parte de la investigación se erige como una montaña que separa la ontología política del posterior análisis político que se refiere a situaciones y discursos concretos sobre la democracia y las revoluciones. Es natural, por cuanto el totalitarismo separa a Arendt físicamente de su patria, Alemania, de muchos de sus antiguos amigos, convertidos algunos en enemigos transitorios o perennes; pero sobre todo de su vocación filosófica. A partir de ese momento, empieza a desarrollarse la verdadera Arendt, la que conocemos en los textos que ha dejado publicados ya desde los años de la guerra hasta su muerte en 1975. El tercer capítulo, pues, apuesta por una interpretación del totalitarismo que toma como puntos de referencia también a las categorías ontológicas de *La condición humana*, en lo que se refiere al desarrollo histórico de la sociedad de masas; pero que pone dichas categorías en juego en el conocido libro sobre *Los orígenes del totalitarismo* y, más adelante, en *Eichmann en Jerusalén*. La historia de la sociedad acaba, por consiguiente, en un análisis histórico-político del mal totalitario, verdadero hiato del siglo XX a partir del cual

²⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 62 “El modo existencial propio del poder-estar-entero del Dasein como resolución precursora”, p. 328.

²¹ Se puede ver un modelo de aplicación de las categorías arendtianas al Holocausto en mi trabajo tutelado de 2004, *La politización de la existencia en Hannah Arendt y su relación con el problema metapolítico del Holocausto*, Apartado II “Pensar la realidad, pensar el Holocausto”, donde precisamente se pretendía comprender la naturaleza banal de la ruptura totalitaria mediante la estrategia de analizar complementariamente *Eichmann en Jerusalén*, de Arendt, y *Aquellos hombres grises*, del historiador Christopher Browning. Una parte de este trabajo, si bien muy reducida, se recoge aquí.

puede comprenderse el giro arendtiano hacia la política. Es en este capítulo donde las categorías arendtianas alcanzan realmente a tener sentido: primero se forzó, hasta cierto punto, la interpretación al someter a Arendt a un contraste teórico obligado con Heidegger; en este capítulo, se da entrada a la verdadera propuesta filosófico-política de Arendt, una propuesta que únicamente se entenderá en el marco posterior al totalitarismo, al exilio, y al desencanto con Heidegger y con la tradición filosófica en general.

Es, entonces, en la segunda parte donde la filosofía política arendtiana es examinada por sí misma. Los dos primeros capítulos de la primera parte pueden considerarse *previos*, condiciones sin las cuales la posterior interpretación del discurso político de Arendt carecería de suelo teórico. Pero la cosa empieza de verdad a funcionar a partir del tercer capítulo que da entrada a la segunda parte. El cuarto capítulo (capítulo 4: “Una historia de malos entendidos”) examina precisamente la historia de lo político desde su origen en la *polis* ateniense hasta su reinvención revolucionaria, situando esta controvertida historia en relación con lo social, para lo cual resulta muy interesante la comparación con ciertos textos de Alexis de Tocqueville, un historiador especialmente querido por Arendt y muy útil para su filosofía. La comparación de Arendt y Tocqueville es fructífera en lo que se refiere a la construcción del discurso arendtiano sobre la democracia moderna, que mezcla aspectos políticos (entiéndase: del origen de lo político en Grecia) y aspectos sociales. La revisión del discurso democrático arendtiano se completa en el quinto capítulo (capítulo 5: “Contra el presente: Hannah Arendt y el discurso antimoderno del siglo XX”), donde se explora el fenómeno revolucionario en su carácter utópico, es decir, en lo que tiene de esperanza en un futuro más humano para los hombres y mujeres que aún habitan este mundo. Este capítulo es clave para la investigación: se trata de sopesar el ideal revolucionario que impulsa la filosofía política de Arendt, con su conocida invocación a los consejos populares; asimismo, se trata de cuestionar el papel de lo revolucionario y de todo tipo de resistencia política en las democracias ya constituidas. De este modo, es de esperar que pueda alcanzarse una mejor comprensión de la veta demócrata radical del discurso arendtiano, que evoca siempre la crisis que supera la aburrida democracia presente y anuncia la novedad, es decir, la libertad en el mundo.

Teniendo en cuenta las complicaciones de la obra de Arendt, que nunca se mostraba plenamente de acuerdo consigo misma, el capítulo sexto (capítulo 6: “Hacia una teoría del juicio”) examina la deriva crítica de la política revolucionaria que aparentemente defiende Arendt. Es en este capítulo donde se puede observar con mayor claridad la importancia que Arendt seguía concediéndole al pensamiento; pero, eso sí, al pensamiento crítico con la realidad y comprometido con el mundo que merece ser conservado, como merece ser conservada la existencia humana en él. Aquí se examinan dos vertientes del pensamiento crítico arendtiano: por un lado, la crítica literaria y política, donde resultan especialmente significativas las figuras del paria y de los marginados que se revelan a sí mismos y que revelan el mundo actual en la escritura; por otro lado, habrá que detenerse, por supuesto, en el asunto que obsesionó a Arendt en sus últimos años, la reformulación del juicio de gusto kantiano, verdadero camino de retorno de Arendt a la filosofía. El juicio es una decisión *política* en el mundo, que se compromete con él; llega a ser, incluso, el modo más humano y *moderno* de reconciliar el pensamiento con la política y, por consiguiente, de añadir nuevas cosas buenas al mundo. El acento, como se ve, se sitúa no sólo en lo nuevo, es decir, en la libertad; también en lo bueno: Arendt descubrió que con el juicio se contrarrestaba la arbitrariedad de la acción para lo bueno y para lo malo, con lo que se podía defender el juicio como el verdadero modo de acción moral, contra el mal totalitario que había (y hemos de suponer que sigue siendo así) estado desarrollándose con la desaparición paulatina de la política y con el ascenso de los valores económicos, científicos, y nacionales. El último capítulo cierra así el círculo que comenzó con la respuesta de Arendt a Heidegger; lo cierra, además, con la iniciativa de la respuesta que Arendt emprendió contra sí misma y contra las arbitrariedades de la política revolucionaria que ella había defendido.

No cabe duda de que el estudio de la filosofía política de Hannah Arendt es un reto para cualquier investigador interesado en el dramático siglo XX, con su derroche de locura y de maldad política, pero también de ideas políticas democráticas y reformadoras del humanismo ilustrado. La visión unitaria que aquí se da de Hannah Arendt no tapa sus contradicciones y tampoco sus aciertos; y, de hecho, pretende poner de manifiesto las arbitrariedades del discurso, vinculándolas con un marco filosófico general y tratando de hacerlas, así, comprensibles y sujetas a la crítica. Cualquiera puede descubrir qué aspectos de

la filosofía arendtiana son más destacables, del mismo modo que muchas de las defensas que emprendió Arendt en su obra pueden resultar simpáticas y, a la vez, equívocas; e, incluso, irritantes una vez quedan al descubierto. Pero una cosa es clara: el estudio de la política arendtiana impulsa más que nada a cuestionar los prejuicios y las ideas fijas sobre la democracia, el totalitarismo, los derechos, y toda la panoplia de conceptos con los que habitualmente nos manejamos en las democracias modernas. Si bien se mira, ese es justo el efecto que Arendt pretendía lograr con sus palabras.

PRIMERA PARTE:

Ontología política

Políticamente hablando, en el fondo no se trata de nosotros; se trata del mundo.

(Hannah Arendt, *Diario Filosófico*)

La filosofía de Heidegger es la primera filosofía que es mundana de manera absoluta y sin ningún tipo de compromisos.

(Hannah Arendt, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*)

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

Comenzamos con un aviso. La traducción de las categorías arendtianas a la analítica existencial que Martin Heidegger llevó a cabo en *Ser y tiempo* tiene un carácter introductorio. Sin ella, sería muy difícil que la filosofía política de Hannah Arendt resultara reconocible. Toda la obra de Arendt está marcada por el diálogo filosófico con el primer Heidegger, que fue maestro y prácticamente gurú de la autora durante sus años de formación en Marburgo¹. Para esta introducción, vamos a tomar en cuenta la obra de Arendt *La condición humana*, obra que ha de ponerse inmediatamente en conexión con *Ser y tiempo*. Puede que la traducción parezca, a muchos, inaceptable, puesto que la Arendt que escribió sus libros más importantes, desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *Eichmann en Jerusalén*, fue alguien que ya había sufrido una irremediable transformación filosófica y personal con su huida de la Alemania nazi y el decisivo alejamiento de la filosofía existencialista de su maestro. Sin embargo, incluso la fijación política de Arendt con el totalitarismo, su compromiso político anti-totalitario y su posterior preocupación con la política democrática y revolucionaria (que analizaremos en la Segunda Parte, a partir del capítulo 4) sólo pueden leerse a la luz de la influencia de Heidegger. Este es el suelo filosófico del trabajo doctoral que nos ocupa. Cualquier intento de leer a Arendt – a pesar de la facilidad que dicho intento supone – sin tener en cuenta a Heidegger parte de una comprensión profundamente *equivocada* de Arendt y no puede, por tanto, conducir a otra cosa que no sea una perenne confusión respecto a las categorías políticas que la filosofía de Arendt pone en juego en el análisis de la época.

Lo que aquí se defiende es que *La condición humana* sólo puede leerse en estricta conexión con *Ser y tiempo*. *La condición humana* sintetiza la filosofía política de Hannah Arendt de modo sorprendente; jamás podría defenderse que se trata de un libro de teoría política al uso. Por lo tanto, en esta parte se introducirán las principales líneas ontológicas de esta obra arendtiana, que han de servir para comprender la entera filosofía de la autora incluso en sus aspectos más aparentemente convencionales. Pero la introducción se hará de la mano de la comparación con la analítica existencial de *Ser y tiempo*, con seguridad la obra de

¹ Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 44.

filosofía más influyente del siglo XX e indudablemente la que ha marcado, en particular, a Arendt. Como ha dicho el especialista Dana Villa, sin el “cambio de paradigma” de Heidegger, “el proyecto arendtiano [de reformular la política] sería inimaginable”². A esto debemos prestarle especial atención. Una vez que nos armemos con este arsenal filosófico de corte existencialista, y solamente entonces, podremos investigar la obra política de Arendt en todas sus posibilidades y con todas sus consecuencias, incluyendo las más indeseadas o indeseables, lo cual es el objetivo de la Segunda Parte del trabajo. Richard Wolin ha escrito un libro acusatorio sobre Heidegger, cuyo título es, de forma especialmente llamativa para este trabajo, *The Politics of Being* o “la política del ser”. Viene a decir más o menos lo que aquí, en una extensión bastante más larga, se expone:

“la tarea de investigar las deficiencias de la filosofía política de Arendt, en la medida en que éstas dependen de sus orígenes heideggerianos, sería valiosa”³.

Y continúa explicando cuál sería su valor:

“sería lícito preguntar si el modelo dramático de la acción avanzado por Arendt es en sí mismo decisionista; es decir, si su comprensión de la esencia de la política en términos de <<revelación>> o de <<mostrarse a sí mismo en público>> continúa diferenciando entre modos legítimos e ilegítimos de auto-desvelamiento, y cuál es el fundamento normativo de estas distinciones, en el caso de que se den”⁴.

Podría decirse que la presente investigación es una ampliación de esta nota de Wolin, así como una respuesta.

¿Por qué se ha elegido *La condición humana*? La razón ha de ser evidente para cualquiera que conozca el trabajo filosófico de Arendt a lo largo de su vida. Por mucho que *Los orígenes del totalitarismo* siga siendo su obra más popular – lo que a estas alturas podría ya discutirse – o *Eichmann en Jerusalén* la más polémica, por mucho que se reediten y traduzcan las decenas de ensayos políticos que Arendt dejó escritos en revistas y periódicos, nada en absoluto puede ocultar el hecho de que *La condición humana* es la síntesis teórica del pensamiento arendtiano sobre la política. En ella, quedan al descubierto los presupuestos fundamentales con los que Arendt trabajó para escribir todo lo demás, incluso los ensayos y artículos anteriores a ese trabajo. Fue su mayor desafío teórico, al

² Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 13. La traducción es mía.

³ Wolin, *The Politics of Being*, capítulo 4, nota 3, p. 191. La traducción es mía.

⁴ *Ibid.*

menos hasta que emprendió, ya al final de su vida, la inconclusa *La vida del espíritu*, que debía ser no solamente la continuación de *La condición humana* (cuyo título había sido una imposición de la editorial, en vez del original que Arendt había pensado: *Amor Mundi*; y en oposición al más adecuado de la edición alemana: *Vita activa*⁵) sino la culminación de la respuesta a Heidegger. Lo que Arendt quiso hacer en *La condición humana* fue poner las bases conceptuales para una comprensión política del ser humano; el punto de partida, sin embargo, no se encontraba en la tradición política como tal, sino en el análisis de la existencia humana que Martin Heidegger había expuesto en *Ser y tiempo*. El desafío que Heidegger había lanzado a la filosofía, su arrogante gesto de reapertura de la cuestión fundamental del ser, lo recogió Arendt en vez de dejar que pasara de largo; lo recogió, sin ningún tipo de aclaración previa (la analítica existencial de *Ser y tiempo* era incontestable), y trató de responder al escándalo filosófico que la obra de Heidegger había inaugurado.

Ser y tiempo se publicó en 1927. Es el mismo año de publicación de la primera versión conocida de *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, de la que hablaremos más adelante, en el capítulo 5. El escándalo de *Ser y tiempo* no estaba simplemente en su cierre de la metafísica tradicional y en su consciente ademán de reapertura de la pregunta por el ser; Heidegger había sostenido, de hecho, que la investigación ontológico-existencial de *Ser y tiempo* no significaba “un *repudio* de la tradición, sino su *apropiación* originaria”⁶, el modo de conducirla de vuelta a su origen más puro. Antes bien, el escándalo sobrevino tardíamente, cuando las circunstancias políticas de la época hicieron que el compromiso filosófico de Heidegger con el nazismo se volviera visible, cuando, entonces, quedó al descubierto la estructura ontológico-existencial del rechazo y el desprecio a la condición moderna. Lo que para Heidegger tenía que ver con una reapropiación de la tradición tenía su tono afectivo, su estado de ánimo, para emplear una fórmula afín a la analítica existencial heideggeriana⁷, en el desprecio que la presente tradición inspiraba. Aunque el desprecio del presente político no

⁵ Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 324. La traducción es mía.

⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44 “Dasein, aperturidad y verdad”, p. 240. Jorge Eduardo Rivera, en la traducción que aquí empleamos, traduce *Abschütteln* como repudio, es decir, como sacarse de encima (ver *Íbid.*, p. 486).

⁷ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 29 “El Da-sein como disposición afectiva”, p. 162: “El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo”.

era algo nuevo, que apareciera por primera vez con Heidegger, la reapropiación filosófica que éste hizo del mismo sin duda sí fue revolucionaria para la época.

La magnitud de la empresa heideggeriana es enorme precisamente por esto; el hecho de que sea el mayor y más profundo replanteamiento de la existencia humana, y de las posibilidades de pensar en ella desde una perspectiva radicalmente alejada de los modos académicamente aceptables de la metafísica, no puede cegarnos a la hora de poner dicho replanteamiento en combinación con el desprecio inseparable del análisis. *Ser y tiempo* constituye el gran desafío filosófico – o así fue visto por la mayor parte de los que se sometieron a su influjo, incluyendo, si cabe, este mismo trabajo, ya que estamos en ello – gracias, entre otras cosas, a la rebeldía de la filosofía contra sí misma; lo que podría decirse también de la siguiente manera: contra su tiempo. Esto es algo que ya había descubierto Nietzsche, precisamente una influencia fundamental tanto para Heidegger como para Arendt, en las *Consideraciones intempestivas*: el que está satisfecho con “lo que hay” es el burgués culto o el cultifilisteo, figura que indudablemente encuentra su aliado en el acomodado profesor universitario, liberal o conservador, protestón pero confiado a la seguridad del presente⁸. Es importante reconocer que Nietzsche escribía contra el conservador David Strauss, que sin embargo había sido rebelde en otro tiempo (con la *Vida de Jesús* había perdido el cargo académico⁹), lo que para Nietzsche (y, más tarde, para Arendt), aparentemente tenía un valor filosófico y político. El tema de este estudio no es Nietzsche, pero las *Consideraciones intempestivas* se escribieron, en palabras del propio filósofo-profeta, “con inexorable desprecio”¹⁰ ante el estado de la cultura alemana. Y algo así se detecta en el rechazo de Heidegger a la cultura socio-política de su propia época, aunque no exactamente en el mismo sentido.

Las revoluciones que tienen lugar en el terreno del pensamiento no son desconocidas en filosofía: ya la gran obra de Kant fue tildada de “revolución copernicana”. Pero lo que hizo Heidegger en 1927 fue, para muchos, la mayor novedad; al fin y al cabo, su proyecto de reinauguración de la ontología se

⁸ Ver Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, I, p. 29, donde Nietzsche se refiere a “los escribientes alemanes de periódicos y los fabricantes alemanes de novelas, tragedias, canciones e historias”.

⁹ Ver Sánchez Pascual, “Introducción” a *Consideraciones intempestivas*, I, p. 13.

¹⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 73.

imbricaba, y no de un modo sólo latente, en un periodo histórico especialmente convulso en el continente europeo y, concretamente, en Alemania. El periodo de entreguerras, desde 1918 hasta 1939, año de la invasión nazi de Polonia, generó años de intranquilidad y miedo, que coincidieron en Alemania con la débil República de Weimar, superviviente sólo hasta 1933, apenas catorce años. *Ser y tiempo* fue escrito en ese momento agónico. *La condición humana*, por su parte, es una obra de 1958. Varios años habían pasado hasta que Arendt, la discípula de Heidegger, se atrevió a articular sus intuiciones sobre lo político y sobre lo social, intuiciones que ya habían cobrado su peso en *Los orígenes del totalitarismo*. Arendt escribió desde el exilio norteamericano, en su nueva casa en el mundo – Estados Unidos – y en su nueva lengua, el inglés. Lo que signifiquen ambos términos, político y social, es algo que iremos descubriendo en estas páginas a medida que las categorías arendtianas de análisis se desarrollen en comparación con la investigación de Heidegger. En la obra de la que hablamos ahora, sin embargo, Arendt se atrevió a dar una respuesta, si bien implícita, a la concepción de la existencia humana que Heidegger desplegó en *Ser y tiempo*.

Con esto Arendt hizo dos cosas: se forzó a proporcionar a sus obras una estructura teórica que podía servir para comprender mejor sus análisis políticos, y abrazó abiertamente las cuestiones fundamentales de la época, tanto políticamente (ya lo había hecho al publicar, en 1951, *Los orígenes del totalitarismo*) como filosóficamente, en lo que se refiere a Heidegger y sus trampas¹¹. Ambos esfuerzos – el explícitamente político y el más sostenido, el filosófico – se relacionan de manera inevitable. La estructura teórica que compone *La condición humana*, esa especie de desvelamiento del pensamiento categorial arendtiano que puede rastrearse en todos y cada uno de sus artículos anteriores y posteriores, mantiene un lazo fundamental con la época en que fue concebida y escrita. Y esa época – esto no debe olvidarse, y es materia del estudio presente – es el siglo XX. Arendt vivió el peligro de la República de Weimar, la revolución filosófica de Heidegger, el exilio a Francia y sus campos de internamiento de refugiados, la huida a Estados Unidos, la nueva ciudadanía, la lucha por los derechos civiles de los negros y las rebeliones estudiantiles.

¹¹ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Heidegger el zorro”, p. 435. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

En este sentido, lo político contemporáneo está definitivamente marcado por el fenómeno más destacado del siglo: el totalitarismo, su potencia destructora, su transformación radical de la realidad y, también, del modo en que la pensamos. Y a ello dedicó Arendt una parte esencial de su obra escrita – *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén* – al mismo tiempo que lo convertía en el punto de partida de su pensamiento político. Pero el momento precedente también tiene su importancia: la vacilante democracia liberal que viene del siglo XIX y penetra en el XX en medio de ataques enconados y defensas más o menos gráciles, y en particular la lucha que se libra en Alemania en torno a la democracia, y que pone el suelo al nazismo; todo ello configura la ontología política. Arendt no sólo empieza a escribir durante y después de la llegada de los nazis al poder; también ha escrito y, sobre todo, ha leído antes, y la huella de esa desesperanza filosófica con la política contemporánea, por no llamarla de otra manera, está siempre ahí, aunque a partir de 1933 aparezca como un pulso irónico consigo misma; o, para decirlo en términos menos psicologizantes, aparece como un pulso entre la filosofía y la política, pulso que ella misma, con su actividad teórica, se echa.

Este pulso le venía dado: Heidegger se había propuesto algo parecido. La actitud de Arendt al respecto fue mucho más enjundiosa, por cuanto ella heredó la ontología fundamental de Heidegger y se rebeló contra ella; en términos políticos, heredó el desprecio de la condición moderna y de su democracia social, al tiempo que quería revitalizar ambas. En cualquier caso, podría afirmarse que el trabajo filosófico de Arendt se encaminó, en gran parte, a desarticular la trampa de Heidegger: “quien quisiera visitarlo en su casa, tenía que caer en su trampa”¹²; en vez de huir de su casa, como hicieron otros, Arendt siguió acudiendo a visitarle, lo que una vez más revela el carácter irónico de su lucha: se negó a deshacerse de él – lo que equivale a decir: de su filosofía – pero lo hizo en los términos de la incomodidad y de la ausencia de complacencia. Es esto último lo que hace que hoy pueda leerse a Arendt de una manera siempre sorprendente; es fácil descubrir los trucos y las trampas que ella también se dedica a poner – y que son las

¹² *Íbid.*, p. 436.

trampas que achacaba al maestro – pero brilla su ironía y el extraño hecho de que nunca quiere darse la razón a sí misma.

En este trabajo, me referiré sobre todo al capítulo V de *La condición humana*, dedicado a la acción¹³. Ya se ha afirmado que el libro se tituló en la edición alemana *Vita activa*: se trata de un análisis existencial de las diversas modalidades en las que el ser humano se muestra activo en el mundo; de todas ellas, es claro por la misma estructura de la obra que la acción reina sobre las otras, ya que se establece una primacía ontológica de la actividad política (que, según veremos, se corresponde con la acción). Los otros capítulos más importantes están dedicados a la actividad de la labor¹⁴ y a la del trabajo¹⁵: según la traducción, el inglés *labor*¹⁶ se traduce por labor o por trabajo; este es un punto fundamental, como veremos, del análisis arendtiano. Asimismo, el inglés *work*¹⁷ se traduce por trabajo o por fabricación o producción, lo que remite al griego *poiesis*. Aquí va a emplearse la distinción castellana entre labor y trabajo que emplea Ramón Gil Novales en la traducción de la editorial Paidós. En cualquier caso, ambas actividades se deslindan en el análisis de Arendt con un solo propósito ontológico: que la pureza de la actividad realizada *per se*, es decir, de la actividad pura y simplemente activa, por emplear una tosca tautología, de lo *hu heneka*, que en griego significa por mor de sí mismo¹⁸, independiente, brille en la palabra “acción”. Esto es sólo un paso metodológico conducente a que la política, la estructura existencial en que se condensa la acción, se lleve la palma de lo plenamente humano: por esta razón podemos hablar de ontología política, y también de politización de la existencia.

En esta Primera Parte, se examina precisamente la ontología política de Hannah Arendt en relación con su maestro, Heidegger. En primer lugar, se trata de

¹³ Ver Arendt, *La condición humana*, pp. 199-276. Esta obra se citará siempre en su traducción española, que en ocasiones se acompañará de la referencia en el original inglés.

¹⁴ Ver *Íbid.*, pp. 97-156.

¹⁵ Ver *Íbid.*, pp. 157-198.

¹⁶ Ver Arendt, *The Human Condition*, pp. 79-135.

¹⁷ Ver *Íbid.*, pp. 136-174.

¹⁸ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [10], p. 317. Arendt contrapone la acción como comienzo u origen (*archein* y *prattein*) a la producción (*poiesis*), que interpreta la acción como un medio para algo. También ver el siguiente texto: “Sólo el por mor de está fuera del proceso de producción y de lo que puede producirse”. Ver *Íbid.*, Cuaderno XXI, febrero de 1955, [7], p. 501. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

profundizar en lo que tiene de mundana la existencia o *Dasein*, cuestión en la que Arendt se interesa, dada su paulatina confrontación con la actividad de pensar y su persistente retirada del mundo, una confrontación que tiene, de nuevo, como objetivo a su maestro. El segundo paso consiste en relacionar la estructura del mundo con la de la política: sólo así se comprende la politización de la existencia que es la marca de fábrica del pensamiento arendtiano. Al decir que “políticamente hablando, en el fondo no se trata de nosotros; se trata del mundo”¹⁹, Arendt habla en un sentido mucho más estricto de lo esperado: el mundo somos nosotros, pero el mundo es lo que hemos construido para nosotros; lo político, como tal, va al fondo mismo de la existencia, puesto que consiste en una reelaboración del coestar heideggeriano que da sentido a la existencia mundana. La única manera de estar en casa en el mundo es aceptando a los otros, pero en medio de una prudente distancia: este es el sentido de la política. Finalmente, ha de examinarse la ruptura totalitaria del siglo XX desde este punto de vista ontológico. Cuando Arendt reelabora tanto la estructura del coestar como el concepto heideggeriano de la historicidad (*Geschichtlichkeit*), dando forma a su ontología política de un modo inesperado para Heidegger, lo hace a partir de un punto que tiene en común con él: el rechazo del mundo moderno. Este rechazo es político, fáctico, óntico.

El segundo capítulo trata, desde el punto de vista de la ontología, de este rechazo que Arendt condensa en la categoría de lo social, opuesta a la de lo político. A este efecto, se examinará el materialismo histórico de Marx a la luz de las categorías arendtianas de acción, trabajo y labor, con objeto de comprender el desvelamiento histórico del ser político y su falseamiento por la filosofía política moderna. El último capítulo analiza brevemente la sociedad totalitaria basándose en tales presupuestos ontológicos y tiende un puente al estudio de la contemporaneidad política, emprendido en la Segunda Parte. Por todas estas razones, la ontología política no constituye solamente una respuesta al escándalo filosófico-político de Heidegger, sino una profundización y un intento de corrección, en el sentido de devolver a Heidegger al camino recto. Lo social, categoría con la que Arendt resume toda la historia moderna de la inautenticidad, se contrapone a lo político en un golpe de efecto acorde con el primer existencialismo del maestro.

¹⁹ *Ibid.*, Cuaderno XXIV, 1963-1964, [21], p. 608.

CAPÍTULO 1: ONTOLOGÍA POLÍTICA. ARENDT¹ CONTRA HEIDEGGER

La categoría fundamental que da sentido a la existencia humana es la pluralidad. Ella no ocupa, sin embargo, un capítulo dedicado a sí misma, sino que aparece en retazos y pequeñas pinceladas en el capítulo dedicado a la acción. A pesar de esto, se adivina en todo momento su importancia, el papel dominador de la ontología y de la teoría política que está llamada a cumplir. Se trata de una categoría ontológico-existencial, no moral ni política: es política porque la política cumple y realiza lo esencialmente humano; es moral por la misma razón, pero esta vez encubierta. La pluralidad responde “al hecho de que los hombres, y no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo”². Así, “la pluralidad es la ley de la tierra”³. En ningún caso Arendt afirma que el ser humano sea *naturalmente* plural: por el contrario, la base de su discurso reside en el rechazo de lo natural y de su imperiosa necesidad, que nada tiene que ver con la libertad del ámbito humano-político. Y, sin embargo, ser humano es plural. La pluralidad es una característica que puede entresacarse de la ya larga historia humana y de su deambular por la tierra. Podría decirse que también las abejas y las hormigas existen en plural; pero esto sería falso, pues las hormigas y las abejas no *existen*, sólo viven. La razón la encontramos en Heidegger, quien ya aseguró, al definir al *Dasein* (la existencia humana en su carácter de ser o estar ahí, traducción literal del alemán *da sein*), que lo que distingue al modo de ser del ente (humano) es la puesta en cuestión de su propio ser⁴. Por lo tanto, hay una razón existencial que distingue al ser humano de las otras especies; Heidegger la descubre en el modo del cuestionamiento y de la resolución, como más adelante veremos, pero Arendt rizará el rizo con el concepto sintético de la pluralidad en que existen todos los hombres⁵.

¹ Este capítulo parafrasea el capítulo V de *La condición humana*, excepto allí donde se ofrecen citas concretas o se toma como referencia otras obras de Hannah Arendt.

² Arendt, *La condición humana*., p. 22. En el original: “Action [...] corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world”. Arendt, *The Human Condition*, p. 7.

³ Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 43. En el original: “Plurality is the law of the earth”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 19. Esta obra se citará siempre en su traducción española, que en ocasiones se acompañará de la referencia en el original inglés.

⁴ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 2 “La estructura formal de la pregunta por el ser”, p. 30.

⁵ En la introducción, se realizó un ejercicio voluntario de visibilización de las mujeres, lingüísticamente arbitrario pero políticamente eficaz, por cuanto servirá también para señalar las discrepancias entre el lenguaje político contemporáneo (que a menudo incide en esta visibilización forzosa) y el lenguaje político clásico, que Arendt sigue. A partir de este capítulo se usará, por razones de corrección lingüística

Ya se va viendo que este concepto de pluralidad poco tiene que ver con la pluralidad liberal de valores y de formas de vida. Esta última responde a una clara evolución del pensamiento político moderno que renuncia a la imposición de un absoluto moral, o que lo relativiza en función de otro absoluto, el ideal regulativo de la tolerancia, cuya única justificación reside en el valor moral del individuo. Lo que la tolerancia regula es precisamente la vida: se aspira a que nadie tenga que morir, en el caso extremo, o que renunciar a su libertad individual, en bien del dogma de otro. Esta es la base del ataque del liberal Michael Ignatieff, discípulo de Isaiah Berlin, al humanismo, por ejemplo: en su opinión, los derechos humanos se autorregulan por un mínimo moral de tipo universal, que él condensa en el significado de la “agencia”, “el derecho a oponerse y resistirse a aceptar órdenes y leyes injustas”⁶; por lo demás, la propia agencia individual se limita al respeto al pluralismo moral, es decir, a que cada uno decida a su aire, por así decirlo, sin miedo a la interferencia. El ideal es negativo, entonces: se trata de no morir o de defender a todos contra el asesinato – esta sería la fórmula pre-liberal de Thomas Hobbes, que da lugar a toda la posterior ramificación liberal – sin decidir el contenido moral de la vida de cada uno. La tolerancia se refiere a la vida, pero a la vida individual. Y esto ¿por qué? Porque se asume que hay una pluralidad fáctica de modos de vida y que tal diversidad moral nunca acabará. En cambio, la pluralidad de Arendt es ontológica, previa a toda libertad individual *de facto* y que solamente se muestra en la actividad conjunta.

¿Qué quiere decir esto? En esencia, que la pluralidad ontológica de Arendt es condición de posibilidad de la humanidad misma. El argumento existencialista no se parece al liberal: éste habla de enseñanzas morales que nos ofrece Historia⁷, mientras la primera aspira a realizar y a positivizar la realidad misma, a hacerla verdaderamente plural. En la versión existencialista y arendtiana, la política es positiva, realiza la pluralidad, en vez de regularla negativamente, encubriéndola. De ahí que Arendt pueda referirse a Hobbes como el más grande pensador político

(el español “hombres” incluye tanto a varones como a mujeres), la fórmula también preferida por Arendt, “hombres”, correspondiente al inglés *men* y al alemán *Menschen*.

⁶ Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, “Los derechos humanos como idolatría”, p. 77.

⁷ Ver *Íbid.*

de la modernidad, “el único que conoció la pluralidad como problema central”⁸, aunque a la vez intentase castrarla⁹. En resumen: no se trata de que la pluralidad sea histórica y un dato de la vida humana al que no cabe más remedio que resignarse, sino de que la pluralidad sea fáctica sólo mientras se exprese o se dé realmente. Es por esto que el existencialista aspira a autenticar la vida, en la medida en que aspira a que se exprese la pluralidad de modos y decires; eso es lo auténtico y real, lo verdadero; tiene una forma positiva, pues confirma la realidad, más allá del valor moral expresado. Por lo tanto, aunque ambas pluralidades se remitan a una cuestión de hecho, fácilmente observable en la diversidad de culturas y de modos individuales de comportarse o de hablar, la pluralidad ontológica condensa la propia facticidad de la existencia humana (*Dasein*), su presencia en el mundo y su situación en él. El estudioso de Arendt Dana Villa la define como “una diversidad genuina de perspectivas sobre el mismo fenómeno”¹⁰, la realidad. La clave está en lo genuino: en la pluralidad hay una confirmación original, no mediada, del mundo que habitamos. La cuestión de la tolerancia es secundaria, e incluso trivializa la pluralidad ontológica.

Podría decirse que la pluralidad es un modo reflexivo de reconocimiento humano. Explicar esto no debería ser difícil, puesto que la posición de la pluralidad en el discurso arendtiano es claramente política: gracias a la categoría de la pluralidad, que Arendt toma de Heidegger, según veremos, la ontología fundamental es política. La pregunta por el ser es una pregunta por el ser humano político, esto es, plural. Pluralidad y política significan prácticamente lo mismo: la pluralidad no es un hecho natural, y sin embargo responde al hecho de estar ahí, a la existencia. En esto se quedarían los liberales, al reconocer el dato y tratar de obtener de él una enseñanza moral que haga posible la convivencia. Ellos se quedarían entonces en el plano de lo óntico, de lo antropológico observable: hay entes y son distintos, porque tienen distintas ideas sobre su vida. Pero la pluralidad ontológico-política es la que nos ofrece la posibilidad de reconocer nuestras diferencias en un nivel de igualdad: seremos bellos o feos, mejores o peores oradores, malos o buenos, ricos o pobres, pero la ciudad nos hace iguales y permite, así, que nos distingamos. Sólo así se ve la pluralidad. Y, por ello, se trata

⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno IV, mayo de 1951, [1], p. 81.

⁹ Ver *Íbid.*: “en Hobbes la tiranía es una especie de castración”.

¹⁰ Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 34. La traducción es mía.

de una pluralidad reflexiva, impuesta contra la naturaleza para dejarla atrás; pero es a la vez no mediada, original, porque surge espontáneamente de los hombres. Es política: manifiesta, hace visible la pluralidad “natural” en un espacio hecho a tal efecto. La fórmula es ontológica: el ser es ahí y se dice de muchas maneras¹¹ (por lo que tiene que seguir diciéndose en un decir político).

En algunas páginas entresacaremos el concepto de pluralidad del análisis del coestar que Heidegger llevó a cabo en *Ser y tiempo*, especialmente en los párrafos 26 y 27, titulados “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano” y “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno”. Para Arendt, el paso que se da desde el fenómeno de la pluralidad bruta a la interpretación fenomenológica de la pluralidad, es decir, a su articulación ontológica, es el mismo paso que se da desde cualquier agrupamiento humano hasta la ciudad; la ciudad es una mirada que se vuelve sobre sí misma, una mirada que anula la naturaleza pero que, a la vez, procede limpiamente de ella. Es el paso que, según veremos, se contiene entre el espacio de aparición y el espacio público (político) construido, a propósito, para la aparición de la pluralidad humana¹². Entre uno y otro hay sólo un matiz reflexivo, una comprensión del valor de la existencia humana que hace posible la jerarquización ontológica. Arendt se niega conscientemente a dar el paso que Heidegger sí da entre el agrupamiento inauténtico (el uno, el “se” del *das man*) y el auténtico (el *Dasein* comunitario) en términos absolutos; tanto el espacio de aparición como el más raro espacio público – Arendt deja claro que sólo la *polis* ateniense cumple el expediente en este asunto – son auténticos espacios plurales. Sin embargo, tampoco deja atrás el problema de la inautenticidad, al hacer del espacio público moderno un lugar que pervierte y deforma la pluralidad y que, por lo tanto, desfonda, desarticula al ser. Es en ese plano en el que el análisis de la pluralidad se vuelve histórico y, en concreto, antimoderno.

La finalidad de la igualdad ante la ley que la ciudad impone no consiste, al contrario de lo que pudiera parecer, en la mera igualación, sino en destacar. Yo destaco si estoy entre otros. Somos distintos porque nos diferenciamos al estar

¹¹ Ver Aristóteles, *Metafísica*, Libro VI, 1026a30-35: “puesto que <<lo que es>>, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos”.

¹² Ver Arendt, *La condición humana*, pp. 222ss.

con otros y hacer gala de nuestra unicidad frente a ellos, que nos observan. Es la ciudad la que permite esta ostentación de uno mismo. La igualdad que asumimos previamente al integrarnos en ella, en la ciudad, nos convierte en la única especie animal que aprovecha sus diferencias y las convierte en algo absolutamente único e individual. Esto ocurre en el discurso, es decir, al hablar. Por eso Arendt dice que “dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único”¹³. También el acto de hablar es natural para los hombres. Sin embargo, no es natural la construcción de un espacio solamente para hablar, sin otro motivo que el mismo acto de exhibición y de ostentación de la palabra. Esto es incluso antinatural, por cuanto en ningún modo sirve a la naturaleza humana, cualquiera que ésta sea. Miles de teorías indagan en la posible utilidad de este discurso o del otro, pero ninguna puede probar el valor absoluto del discurso ni tampoco el placer absurdo que se obtiene de él; Arendt parece venir a decir esto, subrayando el carácter placentero y desinteresado del acto del habla; y también de la escucha. Pero, si damos un paso más allá, parece que el mayor placer se obtiene precisamente “dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso”; que la crisis y el peligro que amenaza a la ostentación de la pluralidad en la palabra es lo que la politiza y que, entonces, la ciudad, o la *polis*, es algo que ha de mantenerse en peligro. Profundizaremos en esta cuestión en el capítulo 5, en un nivel óntico, por decirlo así, de la investigación, pero también analizaremos esta cuestión ontológica en la comparación de *La condición humana* con *Ser y tiempo*.

La categoría de la pluralidad debe mucho a la argumentación aristotélica en favor de la vida en la ciudad, aunque pasada por el filtro de *Ser y tiempo*. Arendt sigue a Aristóteles en dos aspectos fundamentales: la oposición entre *praxis* y *poiesis* y la supremacía de la *polis* respecto a otras formas humanas de convivencia. La vida política es el *telos*, el fin perfecto de cualquier convivencia humana. Dana Villa, de nuevo, explica así la dependencia de Arendt respecto a Aristóteles: “[s]u apropiación de distinciones aristotélicas cruciales provee a su teoría de la acción de una estructura, de un marco para articular la *vita activa*”¹⁴. De este modo, Arendt utiliza a Aristóteles sin ser, en realidad, radicalmente

¹³ *Ibid.*, p. 16. En el original: “Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being”. Arendt, *The Human Condition*, p. 3.

¹⁴ Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 18. La traducción es mía.

aristotélica. La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* o animal político es interpretada no en el sentido de una sociabilidad natural, lo cual subrayaría la continuidad entre la animalidad humana y su consumación política, situando al hombre, aunque dentro de una jerarquía ordenada, como otro animal en pleno rendimiento con la naturaleza. Aunque esto es, de hecho, lo que afirmaba Aristóteles al decir que

“está claro que [la *polis*] es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre”¹⁵,

Arendt se las arregla para romper con dicha continuidad natural e introducir un elemento de radical antinaturalidad en la actividad política humana y, por ende, en lo humano mismo. Nada comunica al ser humano político con las abejas y las hormigas.

En opinión de Arendt, que aprovecha para ponerle la puntilla a Aristóteles, los griegos descubrieron la *polis* por accidente y se dedicaron a poner en palabras el *bios politikos* porque encontraron en él algo más que la mera capacidad organizativa: con la actividad política se abría una vía hacia lo mejor y *lo más propio* de sí mismos. En palabras de la autora,

“la *polis* [...] indicaba una forma especial y libremente elegida de organización política, y en modo alguno sólo una manera de acción necesaria para mantener a los hombres unidos dentro de un orden”¹⁶.

De acuerdo con la concepción teleológica de la naturaleza mantenida por Aristóteles, la naturaleza humana culminaba en la ciudad. Los hombres que no son ciudadanos de una *polis* no son hombres; están en un estadio inferior en la realización de su humanidad. Es por esto que Hegel y Marx interpretarán a Aristóteles mediante el concepto de la historia. Arendt, por el contrario, rehusaba utilizar tanto el concepto de la naturaleza como el de la historia. La razón era simple: la *polis* era el espacio de la libertad, la forma “libremente elegida” e,

¹⁵ Aristóteles, *Política*, Libro I, 1253a1-5.

¹⁶ Arendt, *La condición humana*, p. 26. En el original: “the Greek understanding of *polis* life, which to them denoted a very special and freely chosen form of political organization and by no means just any form of action necessary to keep men together in an orderly fashion”. Arendt, *The Human Condition*, p. 13.

incluso, más que elegida, descubierta; esto impedía concebir la actividad política como una necesidad o una inclinación animal y autorealizada.

Aristóteles había intentado conciliar la *polis* ateniense con la actividad contemplativa articulada por su maestro, Platón. Debido, precisamente, a la autosuficiencia material y espiritual de la *polis*, el filósofo podía alcanzar la máxima virtud dentro de ella. Tal es el origen de la filosofía – Platón, a partir de la muerte de Sócrates en Atenas, y la reelaboración posterior de Aristóteles – y de su lucha antipática con la política, lo cual se traduce en la filosofía política, una disciplina casi imposible. Y ese es precisamente el origen de la disciplina. Para Aristóteles, sin embargo, la tensión que se respira entre la actividad del filósofo y las obligaciones de la ciudadanía estaba lejos de suponer una ruptura trágica; por el contrario, el de Estagira, con su dura tranquilidad habitual, expone en *Política* un pensamiento conciliador y ajeno al utopismo platónico: como la ciudad garantiza el acceso a lo mejor de la vida humana, la práctica de la ciudadanía es máximamente virtuosa; no obstante, entre la *phronesis* del ciudadano y la excelencia teórica del filósofo, esta última sigue siendo mayor, pero su existencia se ve garantizada por el todo de virtud que es la *polis*. La cúspide intelectual puede alcanzarse gracias a la convivencia política. Aristóteles reconoce una tensión, pero no insalvable. Incluso en el Libro VII, en el que examina la ciudad ideal, Aristóteles llega a una solución de compromiso donde la vida ciudadana es preeminente¹⁷ a pesar de la máxima virtud que corresponde al filósofo.

Muchos autores consideran la oposición de Aristóteles a la utopía platónica como una prueba del valor que el de Estagira otorgaba a la democracia ateniense y a los valores trágicos de los que ésta hacía gala. Es el caso de, por ejemplo, Martha Nussbaum: en su estudio sobre la tragedia, Nussbaum sitúa a Aristóteles contra Platón en la lucha filosófica sobre la condición humana y las tensiones entre la vida pública y mediocre y la autosuficiencia divina del filósofo¹⁸. En cambio, tanto el compromiso aristotélico de la ciudad ideal, en *Política* VII, como algunos textos de *Ética Nicomáquea* X – que Nussbaum se ve obligada a desestimar por

¹⁷ Ver Aristóteles, *Política*, Libro VII, 1323a14-1325b39.

¹⁸ Ver Nussbaum, *La fragilidad del bien*, capítulo 11 “La vulnerabilidad de la vida buena del ser humano: actividad y desastre”, pp. 403ss. Ver sobre todo pp. 426ss.

incompatibles¹⁹ – acentúan la ambigüedad de Aristóteles respecto a la mejor vida posible, que, en cualquier caso, es la del filósofo. Dentro de su perspectiva realista, la cuestión reside en conseguir que el mejor hombre, el filósofo, resida en una ciudad. Dana Villa coincide en este punto, al afirmar que, de alguna manera, la vida política se supedita a una excelencia superior, teórico-moral²⁰. Cuando Aristóteles dice que la actividad teórica “es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación”²¹, no se está oponiendo específicamente a lo que ha dicho en otros textos sobre la prudencia ciudadana o sobre la energía de la contemplación; tan sólo está estableciendo puentes que permitan que el pensador viva y se desarrolle en la ciudad, practicando la mejor virtud entre otras virtudes que hacen buenos a los hombres.

Arendt pensaba que el equilibrio entre *theoria* y *praxis* ya estaba roto con Aristóteles. La filosofía política nació truncada con Platón, a pesar de que el intento de Aristóteles es reconocido por Arendt como digno de tomarse en cuenta; y ella, desde luego, así lo hace. Pero, en *La condición humana*, le resta méritos al asegurar que la exaltación que Aristóteles hizo del *bios politikos* no

“es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco”²².

Es decir: lo que Aristóteles hizo fue recoger un hecho histórico y pensarlo, cuando ya la democracia era agua pasada, con la finalidad de justificar y salvar la vida ciudadana frente al ataque de que ésta había sido objeto por parte de Platón. Debido a esto, Aristóteles no habría comprendido plenamente la cultura política griega que le había precedido (no, al menos, como Arendt cree comprenderla). La *polis* había organizado la vida en torno a la pluralidad: así la comprende Hannah Arendt. Más adelante tendremos la oportunidad de investigar con más detenimiento la concepción arendtiana de la *polis*, pero este es el momento de comprender la respuesta que Arendt ofrece a la política aristotélica: no se trata de armonizar las virtudes prácticas con la más alta excelencia del pensamiento – esto tan sólo decreta la muerte de la *praxis* democrática – tal y como hizo Aristóteles; el

¹⁹ Ver Íbid., “Apéndice a la Parte III” del capítulo 12, pp. 463ss.

²⁰ Ver Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 44.

²¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro X, 1177b2-3.

²² Arendt, *La condición humana*, p. 39. En el original: “It was not just an opinion or theory of Aristotle but a simple historical fact that the foundation of the *polis* was preceded by the destruction of all organized units resting on kinship”. Arendt, *The Human Condition*, p. 24.

origen del realismo aristotélico está precisamente en una pérdida que ya ha acaecido, la pérdida de la acción en la *polis*; se trata, en cambio, de impulsar siempre la vuelta de la participación y de la polémica ciudadana, sin otorgarle el más mínimo peso a la teorización.

Ya hemos visto que la pluralidad política no tiene nada que ver con la naturaleza. Puede que sea algo espontáneo, surgido – ¿naturalmente? – de los hombres, pero sólo es efectivo en la ciudad. Arendt utiliza las distinciones y las intuiciones aristotélicas sólo con este fin, pero su verdadera fuente de interpretación reside en *Ser y tiempo*, de Heidegger. Cada hombre manifiesta con sus actos y sus palabras su relación con otros hombres con los que comparte algo – semejanzas naturales, pues todos pertenecen a la misma especie animal, pero en este caso un espacio construido por y para la expresión individual, una casa a la medida de sí mismo – y también frente a ellos cada hombre se distingue como único. El acento está puesto en el mundo compartido, sí, pero también en la distinción. El mundo, para seguir estando ahí, tiene que decirse. El animal racional aristotélico es el *logon egon*, el que habla con otros para distinguirse y, al mismo tiempo, para confirmar su existencia en el mundo. Como veremos, se trata extensamente de categorías heideggerianas.

1.1. Mundanización

Fue Nietzsche quien dijo, también en las *Consideraciones intempestivas*, que

“[c]ada hombre porta en su interior, como núcleo de su ser, una unicidad productiva; y, si llega a hacerse consciente de esta unicidad, se difunde a su alrededor un extraño resplandor, el resplandor de lo extraordinario”²³.

Algo de este resplandor único es el que explota en la actividad política; y la posibilidad de que eso ocurra, la permite, la abre la pluralidad. La clave de la diferencia entre el argumento nietzscheano y el arendtiano está en la frase “unicidad productiva” que dice Nietzsche: lo que para éste era la actividad creadora del genio, en una postura muy típica del siglo XIX, para Arendt residía no en una producción, sino en la exaltación de uno mismo en la apariencia. Tenía que ver con gestos y palabras, con incisiones que el hombre hacía en la realidad de las cosas, pero no con una obra que se dejase terminada y que pasase a formar parte del mundo con las otras cosas. Sin embargo, ambas unicidades tenían en común la rasgadura de la realidad presente y la incursión de algo individual y extraordinario. Lo que según Nietzsche lograba el genio, Arendt lo veía en el ciudadano, en el político.

El punto de partida es fenomenológico. La pluralidad es un hecho de la experiencia, registrable tan pronto como los hombres se reúnen y abren la boca para decirse cosas. Partiendo de las innovaciones filosóficas de Husserl, lo que hicieron Heidegger, primero, y Arendt, después, fue cuestionar la experiencia cotidiana de los hombres e inferir un carácter común de ella²⁴. Arendt entendió que el carácter común de la experiencia se hallaba en la pluralidad fáctica. Pero ¿cuál es la conexión entre la pluralidad fáctica, observable, y el mundo? El ser plural funda el mundo: el mundo es el espacio que los hombres construyen para vivir en comunidad y es, por lo tanto, resultado de una actividad productiva. Es el “artificio

²³ Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 71. *Schopenhauer como educador* es la tercera intempestiva.

²⁴ Sobre la relación entre Husserl y Heidegger, respecto a Hannah Arendt, ver Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, especialmente los capítulos 1 “The Phenomenologists of Action and Plurality” y 2 “Speculative Individuation and the Life of Somebody”. Según Taminiaux, Heidegger interpreta a Husserl acudiendo a Aristóteles, pero ambos caen en una falacia especulativa que Arendt tratará de reconducir.

humano”²⁵, la casa de los hombres. Sin embargo, hay dos maneras de comprender el mundo, en una ambigüedad característica de Arendt: puede coincidir con el espacio de la política, o puede ser,

“en un sentido mucho más amplio, [...] el espacio en que las cosas se vuelven públicas, el espacio en que se habita y que debe tener un aspecto presentable. El espacio en que aparece también el arte, por supuesto. *En que todo lo posible aparece*”²⁶.

En este último sentido, el mundo coincide con la amplia esfera de la publicidad, de todo lo que aparece. Y lo que aparece son fenómenos, iluminaciones por la luz que se proyecta desde el mundo.

La conexión entre la pluralidad y el mundo se ofrece en el habla. El ser plural, que precede ontológicamente al mundo aunque dependa de él, se manifiesta en la acción y el discurso, pero éstos a su vez constituyen el mundo y lo vuelven humano, puesto que lo convierten en casa, en refugio paradójicamente abierto de los hombres: en lugar de iluminación. Es en el mundo donde un agente se anuncia a los otros. Sin pluralidad, el mundo se vuelve un lugar hostil y deshumanizado, donde hay cosas que se tropiezan y se destruyen. Pero el mundo, concebido como un lugar para la aparición humana, se confunde con la realidad. En él hay cosas que nos sirven de útiles o por las que nos orientamos. La realidad es, según Heidegger, “un conjunto de cosas (*res*) que están-ahí”²⁷. Pensar la realidad significa pensar el entorno de cosas y pensar el entorno en que me relaciono con ellas, así como con otros hombres: el mundo es el lugar físicamente determinado (el territorio) y espiritualmente condicionado (la tradición, el sentido común) en que me relaciono con otros de manera significativa. Es decir, en él las relaciones significan; de ahí que yo pueda orientarme y también comunicarme. El sentido de la realidad se transforma en el sentido común, por cuanto la realidad es aquello que comparto y no hay ninguna realidad más allá de eso. Según el filósofo belga Jacques Taminiaux, el mundo se basa en un acuerdo de la percepción que da lugar al sentido común:

“*sensus communis*, es decir, el verdadero nombre de la percepción, significa que nuestros cinco sentidos cooperan en nuestra apertura

²⁵ Arendt, *La condición humana*, p. 157. En el original: “the human artifice”. Arendt, *The Human Condition*, p. 136.

²⁶ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss”, p. 38. Las cursivas son mías. Se trata de una conversación de 1964.

²⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 43 “Dasein, mundaneidad y realidad”, p. 222.

intencional a uno y el mismo objeto. También significa – además de esta operación común de los sentidos – que lo que tenemos en común con otras personas es un *contexto*, un mundo que compartimos con una pluralidad de sujetos, que garantiza la identidad real de los objetos que aparecen. Y, finalmente, significa que repetidamente alcanzamos un *consensus*, en el sentido original de la palabra, con los otros respecto a la identidad de los objetos del mundo”²⁸.

Arendt habla, efectivamente, de una especie de intencionalidad de la apariencia (dándole la vuelta a Husserl), porque la apariencia se aparece a sus espectadores. El ser se da a la sensación. Esta “sensación de realidad” se articula luego en el sentido común, un “sexto sentido” de la especie humana que unifica la percepción²⁹, pero que está dirigido siempre hacia la realidad; de modo que conciencia y realidad se acoplan perfectamente. La pérdida del sentido común y su transformación en un sentido interno, por ejemplo en la introspección íntima que dirige la mirada a los sucesos psicológicos o en la capacidad cartesiana de razonar, en el *cogito me cogitare*, tiene su correlato en una pérdida del mundo y, en última instancia, en una pérdida de los otros. Lo que se pierde son las relaciones, es decir, la propia posibilidad de pensar en los otros. También Arendt parte de la *accusatio* contra Descartes, el fundador de la modernidad filosófica, del mismo modo que Heidegger en la parte B del capítulo tercero (“Confrontación del análisis de la mundaneidad con la interpretación del mundo en Descartes”) y en la § 43 (“Dasein, mundaneidad y realidad”) de *Ser y tiempo*: el cartesianismo supone “un sujeto primariamente *sin mundo* o, lo que es igual, un sujeto inseguro de su mundo y que, en definitiva, necesitaría asegurarse primero de un mundo”³⁰. Arendt dirá más o menos lo mismo en *La condición humana*, al afirmar que el desplazamiento del pensamiento hacia la mente provocó que

“lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y ésta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos”³¹.

²⁸ Taminioux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, p. 203. La traducción es mía.

²⁹ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 74. En el original, Arendt se refiere a la “sensation of reality”; después afirma que “the *sensus communis*, is a kind of sixth sense needed to keep my five senses together and guarantee that it is the same object that I see, touch, taste, smell, and hear”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 49-50.

³⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 43 “Dasein, mundaneidad y realidad”, p. 227.

³¹ Arendt, *La condición humana*, p. 309. En el original: “What men now have in common is not the world but the structure of their minds, and this they cannot have in common, strictly speaking; their faculty of reasoning can only happen to be the same in everybody”. Arendt, *The Human Condition*, p. 283.

¿En qué sentido presupone, entonces, el sentido común una moral social o comunitaria? Antes nos hemos referido a un condicionamiento espiritual del mundo, que puede darse en la tradición o en el sentido común. En cierta manera, la comunidad (*Gemeinschaft*) interesa a la autora por cuanto allí se establece un marco común de referencias significativas. La diversidad de perspectivas que los hablantes se muestran dispuestos a ofrecer cuando hablan tiene lugar en un mundo construido para servir de referencia común³², también por lo que se refiere a la comunicación. Está claro que para entenderse al aludir a un objeto que tú y yo vemos es conveniente hablar la misma lengua e incluso conocer su trayectoria pasada y todo aquello con lo que se relaciona y que lo hace nuestro. Arendt en ningún momento llega a negar esto, pero se opone enconadamente a que el sentido común pueda llegar a confundirse en algún caso con una moral social homogénea. La pluralidad condiciona ontológicamente cualquier comunidad; por ello, lo que importa es que se realice la diversidad de perspectivas. Una comunidad sólo será auténticamente plural si, en vez de forzar una falsa homogeneidad, manifiesta aquello que la constituye en su origen: el diverso decir de los hombres.

En el aparecer del individuo que actúa y habla, hay una revelación de sí mismo ante los otros. Pero ¿es toda acción un discurso, una opinión? No necesariamente. Arendt distingue la opinión de la acción, pero ambas son modalidades muy similares de auto-desvelamiento. En la opinión se dice algo del mundo; en la acción se toma la iniciativa, se pone en marcha un movimiento³³. La individualidad se despliega siempre ante los otros: en recuerdo del Nietzsche anteriormente mencionado, “revelar es, en definitiva, manifestar la unicidad de la persona, y manifestarla ante otros que son, cada uno de ellos, igualmente únicos”³⁴. Esta individualidad es la manifestación de lo más propio de cada uno. ¿Cuál es la relación de tales actos de desvelamiento propio con el análisis que Heidegger dedica al cotidiano ser sí mismo en *Ser y tiempo*? Se trata, en este punto, de acudir a la sección 27, “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno”. El sí mismo, que está ya siempre en el mundo con los otros – esta es la constitución ontológica

³² Ver Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 34.

³³ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 202.

³⁴ Taminiaux, “¿<<Performatividad>> y <<grecomanía>>?”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, p. 72.

del cuidado (*Sorge*), desvelada unas páginas más adelante³⁵ – se introduce en el ámbito de los otros como uno, es decir, de una forma inauténtica, asumiendo la dictadura de los otros. Según veremos al seguir el análisis de Heidegger, y al compararlo con las estructuras del cuidado modificadas por Arendt, el sí mismo sólo es capaz de apropiarse de sí una vez se decide a alejarse del ámbito público y compartido, gracias a la experiencia de la angustia y ante el horizonte de su propia muerte. El alejamiento de la ciudad, en palabras de Johannes Fritsche, es necesario entre otras cosas porque sus propios habitantes ya no se dan cuenta de lo amenazante que se ha vuelto la situación para ellos³⁶.

Por el contrario, en la variante arendtiana, el sí mismo sólo surge en el estar junto a otros, a través de la emisión de opiniones y de la acción compartida con ellos. De hecho, ni siquiera así llega el individuo a revelarse del todo como sí mismo, pues, del mismo modo que para Heidegger no se da la posibilidad de un *Dasein* íntegro y entero hasta que no se enfrenta propiamente a su muerte³⁷, el ciudadano concebido por Arendt ha de esperar a morir también para que su historia sea contada en el mundo. Otro recogerá y narrará su *daimon*, y así se revelará a los otros como aquel que fue; pero esto nunca le ocurrirá a sí mismo en su interioridad. Como puede verse por esta y otras afirmaciones, la introspección no era un movimiento psíquico demasiado estimado por Arendt. Lo que interesa, porque es lo que mantiene una relación estable y segura con el mundo, es la aparición. Es dicha relación la que se establece con seguridad, pero no la vida del individuo: nada nos asegura que al exponernos al mundo público estaremos protegidos en nuestro ser físico, más bien al contrario; al salir al mundo, también nuestra vida se pone, en cierto sentido, en peligro. De ahí la radical antinaturalidad del espacio público, que en ningún caso actúa en bien del mantenimiento biológico de la vida, es decir, en pro de la supervivencia. Lo que sobrevive es el mundo mismo, en cuanto ámbito de lo público.

Esta es la razón de que a Arendt tampoco le guste la interioridad psicológica que se desgaja de la realidad en el sentido existencial de la angustia.

³⁵ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 41 “El ser del Dasein como cuidado”, pp. 213ss.

³⁶ Ver Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, p. 3.

³⁷ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, Segunda sección, Capítulo primero “La posibilidad de estar-entero del Dasein y el estar vuelto hacia la muerte”, pp. 257-86.

La angustia nos despoja del mundo y nos arranca de él. La crítica más dura que Arendt dirigió a Heidegger se encuentra en el artículo “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, de 1946: llega a acusarle de “frivolidad” y “desesperación” de un modo que jamás repetiría³⁸. Arendt nunca explicitó su oposición a Heidegger de manera más clara; antes bien, hizo lo contrario, y escribió su obra como una nota a pie de página de *Ser y tiempo*. Ni siquiera en la crítica que le hizo en este texto se encuentra una exposición muy argumentada del rechazo que en ese momento Arendt sentía todavía por el existencialismo heideggeriano, en plena resaca del nazismo y de la colaboración de Heidegger con el régimen, al que sirvió por unos meses como rector de la Universidad de Friburgo. Arendt admite el fenómeno de la angustia como un síntoma de la inhospitalidad del mundo³⁹, pero concluye que el aislamiento del sí mismo y su incapacidad para comunicarse conduce no ya al solipsismo, sino a un inveterado egocentrismo. Esto es así porque “los sí-mismos que sólo se quieren a sí mismos [se organizan] en un supra-sí-mismo con objeto de que la culpa primordial empuñada en la resolución *desemboque de algún modo en la praxis*”⁴⁰.

En opinión de Arendt, la “política del ser” heideggeriana provenía de una incapacidad para comprender la política misma, debido a un solipsismo de un tipo específicamente filosófico. La filosofía, ni siquiera en la versión fenomenológico-ontológico-existencial de Heidegger, no consigue enfrentarse al fenómeno político, que es lo mismo que decir a la pluralidad. Heidegger afirma, ante las posibles acusaciones de solipsismo, que

“este <<solipsismo>> existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo”⁴¹;

con esto parece reconocer que es un estado interior extremo el que conmociona al Dasein y le abre a la realidad del mundo. La angustia, que provoca el reconocimiento de la propia muerte, mueve a una confrontación del mundo que es indirecta, pues se deriva de esa conmoción interna. Ante la angustia, el individuo se descubre a sí mismo en tanto proyecto caído en el mundo; el reconocimiento de

³⁸ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 218, nota 4.

³⁹ Ver *Íbid.*, p. 222.

⁴⁰ *Íbid.*, p. 225. Las cursivas son mías.

⁴¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 40 “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”, p. 210.

los otros es sólo circunstancial, pues los otros son aquellos que participan conmigo de la caída⁴², y lo que se proyecta es el sí mismo, ya separado de los otros. En cambio, Arendt ve un camino directo que lleva a los otros, y lo toma a costa de esquivar toda huella de solipsista introspección. Este camino es la mera existencia fáctica: los otros constituyen la realidad, y la realidad es la aparición en el mundo.

Acción y discurso son fines en sí mismos y no medios para ninguna otra cosa. La acción y el discurso no deben instrumentalizarse y en la verdadera política, de hecho, no se instrumentalizan. Aquí se solapan una vez más la esfera ontológica y la óntica, o lo que es (y debe ser) con lo que es (malo). Cualquier interferencia de una relación de medios y fines implica la distorsión de la actividad subyacente en la acción y el discurso: la revelación de alguien ante los otros. Dicha revelación, si es tal, es (en el plano ontológico) pura, por lo que tiene que ser (en el plano normativo) pura. Las impurezas provocan extravíos, deformaciones. Como Arendt no abandona del todo el discurso ontológico de su maestro, su ontología política sigue rechazando una serie de planos de lo óntico, de lo político. Por esta razón puede lo político negarse y contradecirse a sí mismo. Esto obliga a Arendt a hacer distinciones extremas que recrean, aunque no explícitamente, el par de lo auténtico y lo inauténtico. A pesar de que Arendt se esfuerza en partir de los hechos, a saber: de lo fenoménico-óntico-político – y toma, por ello, la *polis* ateniense como punto de referencia – queda siempre la duda de si el camino hacia la *polis* no da un rodeo cuyo único refugio es la crítica de la inauténtica política moderna, contenida en su concepto de lo social. Puede que lo político se haya encontrado siempre en un estado degenerado y sea, por ello, inalcanzable; que es lo mismo que Arendt atribuye al sí mismo heideggeriano⁴³.

Un buen ejemplo de este problema al que se enfrenta Arendt está en el habla. El canal principal del auto-desvelamiento no puede concebirse como una simple comunicación pragmática, un modo de *problem-solving*, eso tan americano que llega a acuerdos y negocia objetivos comunes en el trato con la realidad, pero

⁴² Ver Íbid., § 38 “La caída y la condición de arrojado”, p. 198: “El estado de caída en el <<mundo>> designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”.

⁴³ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 223: “nunca estuvo tan claro como lo está en su filosofía [la de Heidegger] que el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser”.

donde lo dicho es un elemento más de la negociación. Por ejemplo, puede que en un momento dado decir la palabra “negro” ya no sea aceptable, y los hombres negros pueden muy bien seguir siendo negros en la realidad que se negociará otra palabra para designar su color de piel, o para ocultarlo del discurso, como ocurre con el término “afro-americano”. La transformación del lenguaje que designa a la minoría negra en Estados Unidos, desde el despectivo *nigger* y el anodino *black* hasta los eufemismos *coloured* y *African-American* es síntoma de los cambios en la negociación política del lenguaje⁴⁴. Hay un momento en que la referencia de la palabra al color se considera inconveniente para los tiempos políticos que corren; en consecuencia, el término se sustituye por otro que plantea la referencia en función de la procedencia geográfica, por mucho que ésta sea bastante más complicada de establecer. Bien, esto sería inaceptable para Arendt (que no llegó a ver los absurdos generados por el lenguaje de lo políticamente correcto), porque la palabra ha sido empleada como un objeto manipulable, y no como una verdadera designación de lo real. Aunque la deliberación es un aspecto fundamental de la política, el habla es esencialmente el modo en que cada hombre se expresa a sí mismo en el mundo. En este sentido restrictivo, la política y la comunicación son actividades de reconocimiento mutuo, no de negociación, y su valor real reside en que fomentan la individualización, la distinción, y la realización de alguien. En gran parte, esto coincide con la caracterización existencial que hace Heidegger del lenguaje. Éste abre al individuo a sí mismo, en relación con la realidad que le rodea, y es por ello el medio de un pensar independiente⁴⁵.

Más adelante, Heidegger llegó prácticamente a identificar el lenguaje con el ser y Arendt pensó que el maestro no había sabido sacar las conclusiones correctas. Si el lenguaje es el medio de desvelamiento y el desvelamiento mismo del ser, el ser sólo se desvela en quienes al hablarlo se desvelan a sí mismos ante los otros. Esto es así incluso a pesar de que el lenguaje se utilice con los fines equivocados: en lo políticamente correcto, desvelamos confusamente el ser y, al hacerlo, nos desvelamos como entes confundidos, erráticos, no ya mentirosos sino

⁴⁴ Precisamente en marzo de 2007 el ayuntamiento de Nueva York ha prohibido el uso de la palabra *nigger*. Ver Celis, “Prohibido decir <<negrata>>”, en *EL PAÍS*, 3 de marzo de 2007. La irónica interacción entre lo que se negocia públicamente y el uso público y callejero del lenguaje es evidente en este artículo: “El problema principal es que la comunidad negra la utiliza [la palabra *nigger*] constantemente”.

⁴⁵ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 32 “Comprender e interpretación”, p. 176.

manipuladores y manipulables (pues tratamos las palabras y a nuestros semejantes como objetos o entes a mano). Jacques Taminiaux, de nuevo, explica la diferencia entre Arendt y Heidegger de manera bastante convincente, al cuestionar el concepto de transcendencia en Heidegger. Cuando éste interpretó la intuición del ser en Husserl, llegó a la conclusión de que la comprensión del ser

“no es una intencionalidad entre otras, sino que es primordial y constitutiva en lo más profundo del ser que somos, le enseñó a ver que la concreción de la intencionalidad consiste en el movimiento que supera a los seres hacia el Ser, es decir, en la transcendencia. [...] Heidegger dirá que el *Dasein* es como tal *überschüssig*, excesivo”⁴⁶.

Por el contrario, Arendt insistirá en que el habla es el medio por el que uno se convierte en alguien. El ser es la condición de posibilidad de la aparición misma, pero de él no sabemos nada más que lo que decimos.

Hemos hablado de que morir abre la posibilidad de que nuestra historia sea narrada y de que los demás lleguen por fin a saber quiénes fuimos. Pero ¿cuál es la categoría existencial fundamental con vistas a comprender la existencia en su carácter de apertura a la aparición? La pregunta es muy heideggeriana, pero lícita: Arendt introduce la categoría de la natalidad a propósito contra el morir de Heidegger. Lo dice explícitamente al comienzo de *La condición humana*, en el capítulo I: “ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, *diferenciado del metafísico*”⁴⁷. Hay un vínculo esencial entre la acción y la natalidad: al nacer, accedemos directamente al mundo precedente, somos arrojados a él. Heidegger interpreta el hecho de nacer como una entrega inicial al acto sostenido de morir⁴⁸, que individualiza y separa; no obstante, en línea con el método de volver mundanas todas las categorías existenciales, Arendt incide en el hecho de nacer, al que Heidegger apenas dedica atención. La natalidad significa la posibilidad de que aparezca un nuevo ser humano en el mundo; así, cada nacimiento actualiza la novedad y el mundo se *renueva*, a la vez que continúa. Por lo tanto, el nacimiento biológico implica la aparición física de alguien nuevo en el

⁴⁶ Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, p. 64.

⁴⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 23. Las cursivas son mías. En el original: “since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought”. Arendt, *The Human Condition*, p. 9.

⁴⁸ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 48 “Resto pendiente, el fin y la integridad”, p. 266; y § 49 “Delimitación del análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno”, pp. 267ss.

mundo; la natalidad es la transposición ontológico-existencial del nacimiento, gracias a la cual esta disposición a entrar en el mundo se da en todos los hombres⁴⁹, es planetaria, general.

La categoría de la natalidad significaría entonces el modo más originario por el que el ser humano está arrojado al mundo anticipándose a sí mismo (en la traducción de Rivera) o pre-siéndose (en la clásica de Gaos)⁵⁰. Este es el núcleo mismo de la existencia, lo que Heidegger designa como *Sorge*, cuidado, que tiene su estructura fundamental en la natalidad, la aparición en el mundo con los otros, para Hannah Arendt. Alguien viene a un lugar ya configurado que ayudará a reconfigurar. Por consiguiente, ese alguien no se *separa* al comprender su muerte, sino que al nacer ya está ahí y no llega a separarse. Esto hace que el nacimiento sea originario de todas las demás estructuras fundamentales. Por lo que parece indicar esta sutil pero radical modificación de la investigación heideggeriana, Arendt niega la diferencia entre propiedad e impropiedad, entre autenticidad e inautenticidad, debido a que siempre somos del mundo, incluso cuando nos retiramos de él en la actividad del pensamiento que sí es, por tanto, un comprender la muerte y un sumirse en ella. Esta es la base de la acusación que Arendt lanza contra Heidegger. El problema de la autenticidad viene al pararse a pensar en la muerte, porque mientras estamos actuando (en un sentido amplio) sólo somos *Dasein* que constantemente nacemos al mundo. La natalidad no tiene otro sentido que el de reivindicar la experiencia más original de la convivencia humana, una experiencia aún más radical y directa que la muerte.

Es importante comprender que la respuesta a Heidegger no se da desde el campo de la política real al de la metafísica. Si fuera así, Arendt se hubiera limitado a descubrir las implicaciones políticas concretas de las categorías de Heidegger, como de hecho hacen muchos estudiosos ahora, entre los que se incluyen Johannes Fritzsche, Richard Wolin o Julio Quesada⁵¹; también este trabajo se

⁴⁹ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 202. En el original: “each man is unique, so that with each birth something uniquely new comes into the world”. Arendt, *The Human Condition*, p. 178.

⁵⁰ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 41 “El ser del Dasein como cuidado”, p. 213. La traducción que se emplea es la de Rivera, excepto cuando se indique de otra manera.

⁵¹ Julio Quesada lleva algunos años en este proyecto de investigación y es uno de sus pocos representantes españoles. Se puede consultar su *La filosofía y el mal*, capítulo 5 “Hermenéutica, Lenguaje y Política: la ontologización estético-lingüística del Ser y el Posthumanismo”, pp. 253-359. Quesada

inscribe modestamente en ello. Por el contrario, Arendt no entra en este tipo de discusión y ni siquiera la “huele”, por así decirlo. Ya hemos tenido la oportunidad de leer la crítica más dura de Arendt a la política heideggeriana del ser: Heidegger es frívolo porque se ha dejado llevar por el pensamiento “comprometido”, pero su pecado es el del pensador que ni comprende el mundo ni siente ninguna simpatía por él. La política que Arendt defiende y desde la que contesta a Heidegger no es la política real y concreta, sino una estructura fundamental del ser humano histórico, una estructura que modifica la propia estructura de Heidegger. Se trata de una metafísica que se vuelve política, del mismo modo que ya la metafísica de Heidegger era implícitamente política – estaba en el mundo y decidía en él – y ahora se vuelve más profundamente política con Arendt. Toda modificación de algo parte de una aceptación previa que debe ser corregida. Hay una comunicación íntima entre ambos modelos.

Arendt no niega la cualidad individualizadora de la muerte, pero afirma que el mundo es el único lugar donde el individuo se aparece de verdad. En él, todas las estructuras de la existencia resultan autenticadas en la propia exposición y se rellenan de humanidad. Morir, en cambio, es algo absolutamente propio e inexpressable (es *idion*, privado, en el antiguo lenguaje griego), por lo que es completamente imposible que la muerte abra al mundo más que cuando se trata de la muerte de otro al que perdemos de vista en nuestro mundo. Se hablará de este tema en el siguiente punto. En cualquier caso, para Arendt, sólo lo que puede ser expresado ante otros, como los actos y las palabras, tiene realidad; un individuo sólo se individualiza en compañía de otros. La muerte, en cambio, es “la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable”⁵², aunque incluso Heidegger admite que el estar vuelto hacia la propia muerte no ahuyenta al Dasein del mundo sino que le hace volver a él plenamente transformado, pues si no, morir no tendría un significado existencial. ¿Cuál será “el correspondiente poder-ser óntico”⁵³ de este morir individual, es decir, cómo puede éste politizarse, reinscribirse en el mundo con los otros? Heidegger luchará con este problema, por un lado, al describir el fenómeno de la resolución y, por otro, al hacer que el Dasein tome

termina la obra con Hannah Arendt en el punto 6.4. “Nuevos fundamentos ontológicos y políticos de la razón histórico-narrativa (III). Hannah Arendt”, pp. 405ss.

⁵² Heidegger, *Ser y tiempo*, § 50 “Bosquejo de la estructura ontológico-existencial de la muerte”, p. 271.

⁵³ *Ibid.*, § 53 “Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte”, p. 286.

sobre sí la tradición de su pueblo. También esto se aclarará en el siguiente punto, cuando se profundice además en el significado político de la pluralidad arendtiana.

Por ahora, Heidegger ha descubierto que el *Dasein* se individualiza ante el horizonte de su muerte, en soledad, puesto que la angustia rompe con la convivencia mundana a la vez que abre a su fuente originaria, que es el mismo hecho de convivir en el mundo. Si nos angustiamos es porque estamos en el mundo y no tenemos elección⁵⁴. Pocos quieren mirar de frente su angustia y escapan de ella. También, de acuerdo con esto, “[e]l uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte”⁵⁵. Al parecer, el *Dasein* está marcado por una dramática tendencia a la huida frente a la pesada carga de ser, al menos en el modo regular e inmediato, óntico-existencial, del uno⁵⁶. Es la misma huida la que conduce al *Dasein* a la experiencia de la angustia, de manera que sólo gracias a ésta se abre la posibilidad de vivir “de otra manera”, de hacerse cargo de la propia vida y de dejar de escapar de ella irreflexivamente. La cuestión está en este hacerse cargo del ser, en afrontar la muerte propia, *mi* muerte. De ahí, de esa contraposición entre la carga del ser y la ligereza de la huida, viene el rechazo de la cotidianidad y de la “ideología de la vida”. La vida, y su diario pasar, es superficial, ligera. Morir, en cambio, una vez se mira cara a cara, asume con entereza la verdad de la vida.

La respuesta de Arendt no contiene una vuelta al vitalismo de Nietzsche, por ejemplo. También Arendt desprecia la vida como algo meramente biológico, y en este punto, aunque no lo parezca, sigue a Heidegger: uno puede intentar sobrevivir encerrado en su casa, pero sólo la apertura al mundo, la auto-exposición aventurada y ociosa, garantiza la libertad. Y, así, también para la autora alemana la libertad tiene un valor muy superior a la vida, pues la libertad es tan sólo la ratificación del principio ontológico de la aparición y del comienzo. La natalidad *realiza* el verdadero principio de la vida de alguien, por encima de la supervivencia biológica. En resumen, natalidad y libertad se acoplan y se alimentan en el mundo. Como ha explicado Jacques Taminiaux:

⁵⁴ Ver *Íbid.*, § 40 “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*”, pp. 206ss.

⁵⁵ *Íbid.*, § 51 “El estar vuelto hacia la muerte y la cotidianidad del *Dasein*”, p. 274.

⁵⁶ Ver *Íbid.*, § 29 “El *Da-sein* como disposición afectiva”, pp. 158-59.

“la acción [...] [c]onsiste en la vida de cada individuo, en su *bios*, por cuanto, *en virtud de la estabilidad de un mundo conquistado al devorador ciclo de la naturaleza*, [...] esta vida se inscribe en una red de relaciones personales heredada de nuestros predecesores y renovada con la incesante llegada de nuevos habitantes. [...] Lo que la acción introduce en el mundo es la *unicidad* de alguien: no la iniciativa que él o ella tiene para hacer algo, *sino la iniciativa abierta al individuo para ser alguien*”⁵⁷.

Libertad y natalidad coinciden en dicha apertura: todo es posibilidad, sobre todo para los recién nacidos. Pero no nos engañemos: puede que vivir otorgue la oportunidad de ser alguien, aunque el acento ontológico esté puesto en la mundaneidad de la existencia, en ese acto que se decide a salir al mundo y realizar la posibilidad de ser alguien en vez de quedarse en nada. Esto es lo único que hace del mundo un mundo humano.

Volvamos al asunto de la vida cotidiana en el mundo. A Arendt debió de extrañarle el salto de *Ser y tiempo* entre el parágrafo 26 y el 27: el primero describe al ser ahí mundano y lo fundamenta en la liberación del otro que es ahí con él en el mundo; el segundo manifiesta la inautenticidad del mundo y de la convivencia cotidiana. Veamos cómo concibe Heidegger este salto. En el parágrafo 26, la estructura del coestar (*mitsein*) viene a reformular el ideal emancipatorio ilustrado en términos existencialistas y fenomenológicos; para ello, parte de la existencia real y cotidiana de los hombres normales. El paso de un parágrafo a otro describe precisamente la estructura fundamental del coestar, pero lo curioso es que la angustia sea el fenómeno que rompe el coestar y abre al *Dasein* el camino del apropiamiento de sí mismo. Por la misma razón, el paso hacia un coestar auténtico no sucede en el ámbito normal de lo cotidiano; éste, como especifica el parágrafo 27 de modo sorprendente, es el uno: “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”⁵⁸. Todo ello demuestra ciertas inconsecuencias en lo que se refiere al examen de la coexistencia cotidiana, lo cual aparentemente tiene que estar determinado por la posterior dirección que Heidegger emprende hacia la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*) en el famoso parágrafo 74, dedicado a “La constitución fundamental de la historicidad”.

⁵⁷ Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, pp. 85-86. Cursivas mías excepto en “*bios*” y “*unicidad*”. La traducción es mía.

⁵⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27 “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno”, p. 151.

¿De qué manera modifica Arendt la estructura inauténtica de la cotidianidad? Esta cuestión es mucho más complicada de lo que parece, puesto que la politización de las estructuras existenciales de *Ser y tiempo* no lleva consigo exactamente una revalorización positiva de lo cotidiano. Estar vuelto hacia la muerte significa que el individuo se comprende finalmente como proyecto arrojado; pero dicho proyecto no se proyectará en el mundo a menos que haya nacido antes. A esta simpleza se reduce el hecho de la natalidad. El ser ahí proyectante se comprenderá a sí mismo no como muriendo, sino como habiendo nacido al mundo; es decir, al cuestionar el nacimiento, el *Dasein* se comprenderá como un ser inmediata y regularmente político. Arendt pretende con esto dejar al *Dasein* en el mundo público, no sacarle de allí para después hacerle volver transformado. Pero esto no sólo porque él ha nacido, sino porque los demás también nacen y siguen naciendo en el mundo, todos los días; un mundo que comparten con él en el nacimiento y en la muerte. La natalidad, así, se coloca en el centro del pensamiento político porque abre a un espacio de proyecciones individuales que están inextricablemente relacionadas entre sí, cuyo tejido presente forma el mundo tal y como es ahora. Morir es un fenómeno estrictamente temporal que carece de mundo. Nacer, en cambio, abre el mundo e incluso imposibilita la puesta en cuestión de lo dado, la crítica; simplemente, posibilita la incisión pura e inmediata en el mundo, por el mismo hecho de llegar a él. La reflexión posterior sobre la natalidad ya media en el acto puro de nacer y de actuar; pensar políticamente no es lo mismo que ser político. Se piensa sobre lo político después de *serlo*, lo mismo que se piensa sobre el nacimiento después de nacer, seguramente mucho tiempo después. Es, digamos, algo que evalúa la capacidad política y la devuelve al rango ontológico que le pertenece, por cuanto comprende que nacer señala de modo absoluto hacia la apertura inicial del ser (el ser ahí, *da sein*).

En *Ser y tiempo*, la cotidianidad es el punto de partida de la investigación. En el mundo cotidiano se aprehenden los fenómenos humanos, pero también se desvela su impropiedad. ¿Qué queremos decir, o qué quiere decir Heidegger, con la impropiedad? Se trata de la privación o la omisión de “la posibilidad de un *modo propio* de existencia”⁵⁹, de un modo que comprende la aperturidad de ser ahí y se basa en ella para la acción. Lo impropio es un delito (humano) por omisión (de lo

⁵⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 53 “Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte”, p. 286.

más humano). Heidegger conduce siempre su argumento desde la impropiedad hasta la propiedad: parte de un modo privativo, que sin embargo, sorprendentemente, es el modo general y ordinario de ser, y lo lleva hacia un estado que ya se ha apropiado de sí, particular y extraordinariamente. En la cotidianidad, los hombres se pasan la vida en una perentoria huida, señal tanto de su existencia privativa como de la posible división existencial entre un modo impropio de existir y un modo propio (que ya no huye, sino que enfrenta) de hacerlo. El argumento desvela lo propio a partir de lo impropio, pues “[e]l ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existensiva del uno”⁶⁰, a pesar de que, a la vez, lo propio es la condición ontológica para que exista lo impropio como una desviación. La huida – condición de la disposición afectiva eminente de la angustia – no tendría sentido si no indicara ya la posibilidad de un dejar de huir y de enfrentarse, de modo que ella implica que el anticiparse a sí mismo (el cuidado, la *Sorge*) incluye ya del todo y en un solo golpe, como si dijéramos, la posibilidad de comprender apropiadamente la existencia⁶¹. La segunda posibilidad, derivada a partir del modo general y temeroso de existir, es la posibilidad fundamental, que funda todas las demás posibilidades.

Heidegger explica la huida como un efecto de la inhospitalidad del mundo (*Unheimlichkeit*): “[e]l tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. *El no estar en casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”⁶². Pero aquel mundo que se presenta inhóspito es el mundo cotidiano al que hemos sido arrojados. Todo ello forma parte, a su vez, de la estructura del estar-en, gracias a la cual el hombre se encuentra ya siempre en el mundo acompañado de otros hombres y en aparente familiaridad. Nos acercamos a aquello que determinará la diferente aproximación de Hannah Arendt al problema del mundo cotidiano. El análisis de Heidegger escapa a la mera crítica histórico-cultural, o al menos no quiere presentarse con esa apariencia. Es por eso que, en parte, las explicaciones de Johannes Fritzsche al encuadrar *Ser y tiempo* en la ideología de la extrema

⁶⁰ Íbid., § 54 “El problema de la atestiguación de una posibilidad existensiva propia”, p. 287.

⁶¹ Ver Íbid., § 41 “El ser del Dasein como cuidado”, p. 213: “El Dasein, en su ser, ya se ha confrontado, cada vez, con una posibilidad de sí mismo. El ser libre *para* el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad, se muestra con original y elemental concreción en la angustia”.

⁶² Íbid., § 40 “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”, p. 211.

derecha alemana, estableciendo comparaciones tanto con la obra de Max Scheler como con el *Mein Kampf* de Hitler⁶³, adolecen de una cierta falta de pulso a pesar de su indudable credibilidad. No se trata de que la cotidianidad se haya degradado hasta el punto de convertirse en un modo impropio y engañoso de estar en el mundo, sino de que éste es un estado ya siempre inhóspito, de fuga y desazón. Pero esto sólo lo descubrimos cuando sentimos angustia. Como el mundo cotidiano al que hemos sido arrojados es siempre así,

“la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el <<mundo>>. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el <<modo>> existencial del *no-estar-en-casa*”⁶⁴.

Es la ruptura desagradable de la cotidianidad la que permite que el Dasein se abra a sí mismo, se comprenda y se apropie de sus posibilidades. Taminiaux lo explica del siguiente modo:

“Heidegger denuncia la inautenticidad del mundo porque la producción y la preocupación que lo animan sólo tienen ojos para aquellos seres cuyo modo de ser es otro que el del *Dasein*. En cambio, el mundo en el sentido auténtico se anuncia cuando la estabilidad y la seguridad del ambiente resultan conmovidas y reducidas a la nada, como cuando los útiles se rompen o se revelan inadecuados para la tarea presente. Tal ruptura deja intuir – pero sólo deja intuir – la verdadera experiencia del mundo. Ésta enfrenta la nada y se revela en el modo fundamental de la angustia”⁶⁵.

Mediante esta conmoción interna que desgarrar la cotidianidad, comprendemos nuestra existencia y nos singularizamos en el mundo. Para Arendt, sin embargo, comprender que estamos arrojados al mundo no tiene que ver necesariamente con la ruptura del modelo productivo, de los útiles. Del mismo modo, no puede entenderse la positivación de la existencia partiendo de ese mismo modelo.

Johannes Fritsche demuestra, como hemos dicho, que el análisis existencial de Heidegger sí es una crítica histórico-cultural muy contextualizada en su tiempo. La constitución fundamental de la historicidad, momento clave del análisis, tiene que ver con la recuperación del origen (*Ursprung*) que ha sido

⁶³ Ver Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, capítulo 3 “Fate, Community, and Society”, pp. 68-148.

⁶⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 40 “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”, p. 211.

⁶⁵ Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, pp. 13-14. La traducción es mía.

desviado en el tiempo, hasta provocar el presente deforme e ilegítimo que lleva a la crisis decisiva⁶⁶. Sin duda, esto es así, pero no significa que Heidegger presente en ningún modo su obra sobre el ser y el tiempo como otra cosa que como una obra de *ontología* en diálogo combativo con los grandes predecesores de la metafísica. El mundo se rechaza sobre la base del pensamiento. Paradójicamente, Arendt pareció darle la razón a Fritzsche cuando afirmó que *Ser y tiempo* era la descripción (justificada, además) de las condiciones existentes en el mundo moderno⁶⁷. Tal vez así fue cómo Arendt comprendió *Ser y tiempo* y lo reelaboró a su manera; y nadie puede negar que el bullicio que el filósofo Heidegger percibía, junto con sus compañeros de derechas, en la República de Weimar formaba parte del mundo del presente que debía ser desangrado en el camino hacia la verdadera existencia. Sin embargo, el argumento de *Ser y tiempo*, con sus constantes indicaciones despectivas sobre el presente y la cotidianidad, no se compromete en rigor con nadie; motivo por el que sigue siendo leído con total y flagrante indiferencia política, indiferencia con la que Heidegger quiso jugar hasta el final porque no era un político, sino un pensador del ser, y eso es algo mucho más profundo y serio que la política.

Por el contrario, Arendt sí parte de una degradación histórica de la existencia mundana y es ella la culpable del fenómeno de la inhospitalidad y el desarraigo: “la falta de intereses comunes tan característica de las masas contemporáneas únicamente es, por tanto, *un signo más* de su condición apátrida y desarraigada”⁶⁸. La explicación “óptica” de esta nueva historia de la caída podrá leerse en la parte segunda, comenzando por la originaria democracia ateniense. Falta decidir, sin embargo, si también para Arendt la cotidianidad es la forma misma de esta degradación. La cotidianidad como tal no nos dice nada acerca de un modo de ser impropio, ya que la existencia humana de por sí no puede ser impropia; sólo la estructura política puede serlo. He aquí el gran hallazgo de Arendt respecto a *Ser y tiempo*: la pluralidad, que funda el coestar en el mundo, impide que la existencia individual pueda ser considerada en términos de autenticidad e inautenticidad; es más, impide que la cotidianidad signifique nada para la esfera de la política. Únicamente cuando la política falla al organizar la pluralidad – cuando

⁶⁶ Ver Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, pp. 33ss.

⁶⁷ Ver Arendt, Prefacio a *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 10-11. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

⁶⁸ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 488. Las cursivas son mías.

las instituciones no sirven a la pluralidad –, puede hablarse de impropiedad. Pero es siempre la política la que es impropia; no la vida cotidiana. Lo que le ocurre a la cotidianidad moderna es que refleja la cualidad distorsionada de la política moderna, o más bien la falta de política de la política, por decirlo en la forma de este galimatías ontológico.

Cuando el ámbito político no recoge la pluralidad ni la sirve, actúa al servicio de otro valor que no es primordial y “traiciona” así el principio constitutivo de lo político. Hasta cierto punto, es cierto que el argumento de Arendt reproduce el giro de Heidegger en torno a la cotidianidad. Hay una política engañosa, que miente sobre su esencia, o bien ocultándola (como en la democracia moderna, representativa) o bien tratando de eliminarla (como en el totalitarismo). En un régimen orientado hacia el mercado, por ejemplo, los hombres conviven impropriamente porque sus actos y sus palabras no cuentan para nada; lo que importa es lo que producen y lo que consumen. De ahí que la sociedad (*Gesellschaft*) sea la estructura organizativa, históricamente configurada, que falsea y destruye lo político. ¿En qué medida reproduce la sociedad los caracteres del uno cotidiano de *Ser y tiempo*? En efecto, la vida cotidiana es el refugio de los hombres ante la falta de participación política y se ha convertido en una forma de vivir siempre en el ostracismo, en la expulsión de la *polis*. Fue Fritzsche, en su obra sobre Heidegger, quien introdujo la comparación de Heidegger con Max Scheler sobre la base de una polarización teórica: la que sostiene que “la modernidad – es decir, la sociedad o *Gesellschaft* – es una caída en la que el <<verdadero>> principio de la historia – a saber, *Gemeinschaft* o la comunidad – ha sido desplazado por la primera”⁶⁹.

Veremos que la sociedad descrita por Arendt manifiesta en gran parte los caracteres de la caída moderna, pero de una manera específica que salva en todo momento el mundo y que permite, por tanto, que los hombres sociales de nuestro tiempo hablen y retornen esporádicamente a lo político. Páginas atrás, se dijo que lo importante es hablar. La libertad es concebida por Arendt en el sentido ya aclarado del *logon egon* aristotélico: ser libre es ser libre para hablar⁷⁰. Aquí,

⁶⁹ Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, p. xii.

⁷⁰ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVIII, agosto de 1953, [7], p. 413.

Arendt habla directamente contra Heidegger: en el análisis de la conciencia en *Ser y tiempo*, éste había dejado muy claro que la conciencia invoca al *Dasein* en el modo del silencio que desoye todo lo que dice el uno⁷¹, consiguiendo que éste se venga abajo. En un sentido incluso más amplio, uno se vuelve alguien porque la llamada de la conciencia cancela el carácter público de quien habla: como si dijéramos, pasa a resguardarse a sí mismo callándose, “sin ruido de palabras”⁷². ¿Cómo concibe Heidegger la libertad y de qué manera radical cambia Hannah Arendt dicha concepción? Arendt rectifica a Heidegger y mundaniza más profundamente la libertad. La libertad en Heidegger es la decisión por la posibilidad más propia; es, por ello, libertad para la muerte⁷³. La resolución (*Entschlossenheit*) abre la vía hacia el apropiamiento de la existencia porque realiza un corte en lo familiar y lo cotidiano: decide y así abre la verdadera dimensión de la existencia, autenticándola, desvelándola en su poder-ser. Veamos cómo lo explica Heidegger:

“La verdad originaria de la existencia exige un igualmente originario estar-cierto, en tanto que mantenerse en aquello que la resolución abre. Ella se *da* a sí misma la correspondiente situación fáctica y se *pone* en ella. La situación no se deja calcular previamente ni dar como algo que está-ahí esperando su captación. Sólo es abierta en un *libre resolverse*”⁷⁴.

De este modo, uno rompe consigo mismo y con el mundo y acepta la responsabilidad de sí mismo: la responsabilidad de decidir. En esa ruptura yo me distingo, me hago libre para mí. La ruptura es formal (“un resolverse libre”) y el contenido de la decisión no afecta para nada. ¿Es la decisión un acto interior? A veces así lo parece, dado que el *Dasein* permanece callado y se resguarda para no volver al uno, al estado interpretativo público. La voluntad de elegirse se encierra dentro de sí, al menos en lo referente a la actividad del pensador. Jacques Taminiaux encuentra aquí el vínculo entre la interpretación de la conciencia en *Ser y tiempo* y la historia del ser a la que Heidegger se dedica tras la *Kehre* o torna: el pensador se decide interiormente por pensar el ser, se entrega así al ser⁷⁵, pero para esto Taminiaux tiene que dejar de lado el compromiso del pensador con el destino nacional que el propio Heidegger analiza en el parágrafo 74. No hay que

⁷¹ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 56 “El carácter vocativo de la conciencia”, p. 293.

⁷² Ver *Íbid.*, § 57 “La conciencia como llamada del cuidado”, pp. 294-96.

⁷³ Ver *Íbid.*, § 53 “Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte”, p. 283.

⁷⁴ *Íbid.*, § 62 “El modo existencial propio del poder-estar-entero del *Dasein* como resolución precursora”, p. 326. Cursivas mías excepto en “da” y “pone”.

⁷⁵ Ver Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, pp. 164-66.

olvidar que *Ser y tiempo* mantiene la ambigüedad entre el análisis fenoménico de los hombres normales y su término medio⁷⁶ y la pregunta por el ser u ontología fundamental, que se desvía de la investigación anterior y que es iniciada y conducida por el pensador, el *Dasein* que descubre la tarea de pensar y preguntar. La historia individual se hace con decisiones de las que uno se hace cargo: así se proyecta el *Dasein* en el mundo. Por eso el pensador también *decide* en el mundo en cuanto él está también ahí con los otros *Daseine*. Esto facilita el paso a la comunidad de *Daseine*, una nación libre para aceptarse a sí misma en la muerte. Heidegger nunca dejó atrás esta ambigüedad, entre otras cosas porque aclararla hubiese significado someterse a la dictadura equívoca del uno.

Por el contrario, la libertad de Arendt sucede en el mundo y ante los otros, sin mediaciones. La autora alemana carga el acento sobre el coestar mundano, a partir de la condición ontológico-política de la pluralidad. La mundanización de la estructura ya de por sí mundana del estar-en no supone, por lo tanto, únicamente acentuar la mundaneidad de la existencia humana, sino sobre todo politizarla en el sentido de Arendt. Mundo, libertad y política son términos que se conectan ontológicamente: el ejercicio de la libertad se da en el mundo público. Se trata de una libertad positiva en el sentido de Isaiah Berlin, puesto que implica la realización individual en compañía y a la vista de los otros, es decir, mediante el ejercicio de la virtud pública. No consiste en “estar libre de algo”⁷⁷ o en “hacer lo que uno quiera”⁷⁸, como en la concepción de Mill, sino en “ser libre para algo, para conducir una forma de vida determinada”⁷⁹ y que nos hace mejores. Berlin dirigía su crítica de la libertad positiva al autogobierno de los racionalistas⁸⁰, una concepción de la libertad lejos de la de Arendt, pero la libertad política arendtiana se contenía en la misma crítica y pertenecía, en opinión de Berlin, al terreno del romanticismo metafísico. La entrada de la virtud en escena corresponde a la jerarquización ontológica: la pluralidad y su puesta en práctica son primordiales para que haya política, de modo que la virtud pública consistirá precisamente en decidirse por la acción. La decisión no constituye de por sí una prueba de libertad,

⁷⁶ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 9 “El tema de la analítica del Dasein”, p. 69.

⁷⁷ Berlin, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, “Dos conceptos de libertad”, p. 60.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁰ Ver *Ibid.*, pp. 60-65 y pp. 73-77. Berlin condena la libertad positiva hasta tal extremo que llega a desligarse completamente del racionalismo (p. 91).

pero sí comienza el movimiento por el cual la libertad se manifiesta en el mundo; el contenido de la decisión importa en la medida en que la acción se “rellene” de pluralidad. Sin embargo, se decide ser libre y la decisión trae la novedad al mundo, lo corta y, en cierto sentido también, le sacude el polvo.

¿Qué es, en último término, la libertad? No se trata de elegirse a sí mismo frente a los inauténticos otros ni de emanciparse de la ignorancia ni de atreverse a pensar por sí mismo. La libertad se proyecta en la revelación de alguien ante los otros y en el reconocimiento mutuo: así surge, en el mundo, y no exactamente desde alguien. Jamás sucede individualmente que alguien sea libre, aunque sí es un individuo el que decide lanzarse a la acción y consigue, con ella, que se desencadene de nuevo la libertad. Sólo de ese modo derivado es alguien libre. Pero la libertad se mueve en el ser-entre-hombres que es el mundo (*inter homines esse*), en la red de lo público (*res publica*: cosa pública), “el puro entre”⁸¹. Al perder el elemento individual, la libertad se libera de la auto-determinación y de la autonomía moral, que nada tienen que ver con esto, puesto que ambas suprimen y encubren la pluralidad. Podría decirse que Arendt retoma antiguos elementos del parágrafo 26 de *Ser y tiempo*, “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, donde Heidegger insinuaba que la solicitud (*Fürsorge*) auténtica era aquella que “esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro”⁸² y que, de hecho, podía interpretarse políticamente al modo arendtiano, puesto que el ámbito público deja libres a los hombres para su revelación diversa. Sin embargo, el ideal emancipatorio es negado por Arendt porque la libertad consiste precisamente en la negación de la sujeción a un fin: ni la emancipación, sea ésta lo que sea, ni el destino, ni la perfección moral o natural acompañan a la realización de la libertad.

Heidegger también había realizado una crítica indirecta de la noción de autonomía moral cuando, nuevamente en su análisis de la conciencia, había explicado que “[s]er-fundamento significa [...] no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio”⁸³, lo que invalidaba cualquier proyecto basado en el auto-dominio

⁸¹ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXI, julio de 1955, [55], p. 524.

⁸² Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26 “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, p. 147.

⁸³ *Ibid.*, § 58 “Comprensión de la llamada y culpa”, p. 303.

moral. Sin embargo, la apuesta existencialista por la libertad para elegirse en diversas posibilidades⁸⁴, lo que habitualmente se concibe en los términos del proyectarse existencial o del “hacerse proyecto”, giraba otra vez hacia el pleno constreñimiento ontológico moral al obligar a elegir la posibilidad más propia. Heidegger identificaba, en una postura extremadamente antipática para Arendt, la libertad con la subyugación a una “idea”, en este caso la mismidad del sí mismo: “el Dasein es *obediente [ist hörig] a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo”⁸⁵, posibilidad fundamentada en el rechazo del uno y que a la vez condicionará el abrazo del destino nacional, que es el destino común. Así, Heidegger renuncia a la autonomía en favor de un modo heterónimo de ser libre. Por el contrario, Arendt desestimaba todo el giro hacia la obediencia y el destino en *Ser y tiempo*; también en la obra posterior de Heidegger, en la que el pensador se convertía en el “pastor del ser”⁸⁶. La libertad no podía consistir en obedecer o en escuchar un mandato que intimida; antes bien, como veremos en la segunda parte de este trabajo, la libertad puede decir no o puede asentir al mundo, pero siempre dice algo, participa y se revuelve públicamente; no se calla, no guarda silencio, no se resguarda. En su crítica al sujeto transcendental kantiano, Arendt dice que

“[s]i fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sólo los hombres, habitan la Tierra”⁸⁷.

Con estas palabras, Arendt refuta la autonomía kantiana, pero también la heteronomía heideggeriana y cualquier forma de dominio moral y político. Ser libre no parece significar nada más que ser un hombre que actúa y habla entre otros

⁸⁴ Ver *Íbid.*, p. 304: “la libertad sólo *es* en la elección de una de estas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras”.

⁸⁵ *Íbid.*, p. 306.

⁸⁶ Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, p. 28. La cita completa es: “El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo a ésta tiene él, como ec-sistente, que cuidar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”. Provoca cierta estupefacción que el autor de *Ser y tiempo* suscriba estas líneas, donde tan evidente es el desprecio que Heidegger ha llegado a sentir por la fenomenología de la cotidianidad.

⁸⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 254. En el original: “If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality. No man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth”. Arendt, *The Human Condition*, p. 234. Ver también la explicación de Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, pp. 61-66.

hombres. Por muchas vueltas que se le den, sólo hay un régimen político capaz de asegurar la libertad: la democracia.

La aparición de la libertad queda reducida a ser poco más que un milagro⁸⁸, un suceso excepcional y muy extraño pero, al mismo tiempo, *común* en el sentido de ordinario, ya que cualquier hombre puede lograrlo. Con cada hombre que llega al mundo lo nuevo y lo inesperado irrumpen con él; la libertad sobreviene siempre, por eso, contra pronóstico. ¿No es esto, aparentemente, una contradicción? Sólo si no admitimos la orientación religiosa de Arendt, para quien cada nacimiento introduce el milagro de lo nuevo; y sin embargo nacer es un hecho perfectamente natural y que sucede continuamente. Lo milagroso es que se actualice la posibilidad: muchos hombres nacen cada día y, sin embargo, muy pocos actualizan la natalidad en el mundo. Alguien actúa o dice algo e inmediatamente se abren espacios nuevos, se inician nuevos movimientos, se establecen relaciones inesperadas, se responde desde lugares desconocidos; con todo ello se desafía lo probable y lo que hasta ese momento ha sido considerado cierto. Sucede, literalmente, por casualidad. De ello deduce Arendt que

“la simultánea presencia de la libertad y de la no-soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar e incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar la conclusión de que la existencia humana es absurda”⁸⁹.

¿Qué parecido guarda la libertad en este sentido ontológico con el libre arbitrio y la libertad de elegir? No se elige entre cosas dadas, sino que, al elegir decir o hacer algo, se da al mundo. Cada hombre es responsable de lo que hace o dice incluso aunque no conozca las consecuencias ni sepa extraer su significado; pero es el mundo compartido el que establece la responsabilidad, puesto que sin el suelo mundano la libertad sería una cosa disparatada. El mundo, *en el sentido político*, organiza la libertad y asigna a cada cual su responsabilidad. Cada posibilidad humana se actualiza en el mundo, incluso en el modo de la renuncia a la política: es el mundo el que permite que alguien se deshaga de la responsabilidad y se quede en casa.

⁸⁸ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 202: “lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”. En el original: “the new therefore always appears in the guise of a miracle”. Arendt, *The Human Condition*, p. 178.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 255. En el original: “the simultaneous presence of freedom and non-sovereignty, of being able to begin something new and of not being able to control or even foretell its consequences, seems almost to force us to the conclusion that human existence is absurd”. Arendt, *The Human Condition*, p. 235.

Este es el significado que en este trabajo otorgamos a la mundanización de la libertad. Se es libre para la política en el mundo: política y mundo no son lo mismo, pero se condicionan mutuamente. Según explicó Arendt en su *Diario Filosófico*,

“[e]n el haber nacido se establece lo humano *como un reino terrestre al que se refiere cada uno, en el que cada uno busca y encuentra su plaza*, sin pensar para nada que un buen día se marcha de nuevo. Aquí está su responsabilidad, su oportunidad, etc.”⁹⁰.

Las dos frases que he señalado en cursiva introducen una diferencia. Cada uno puede tener los pies bien plantados en el suelo en el que nació y en la casa que heredó de sus padres. Sin embargo, también cada hombre es libre de buscar y de encontrar casa en otro lado del mundo, mientras haya un mundo en el que diariamente los hombres construyen cosas y hablan sobre ellas. La casa de los padres ya no es mi casa. Yo tendré que construir la mía, aquí o allá, acompañado por los demás miembros de mi generación con los que he de colaborar. Políticamente, lo importante, en efecto, es el mundo: ese en que día a día nos encontramos nosotros y del que nos hacemos cargo. Es del mundo entero del que nos responsabilizamos, no de mi existencia particular ni de la de mi pueblo, ni siquiera del destino del ser, pues cada uno retiene en sí el derecho de haber llegado al mundo para añadirse a él desde una posición que será suya. En palabras de Arendt nuevamente, escritas al comienzo de *La condición humana*:

“Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no sea un ser político, pero los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos”⁹¹.

Y esto es así porque el hombre es un ser político.

⁹⁰ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIX, febrero de 1954, [24], p. 449. Las cursivas son mías.

⁹¹ Arendt, *La condición humana*, p. 16. En el original: “There may be truths beyond speech, and they may be of great relevance to man in the singular, that is, to man in so far as he is not a political being, whatever else he may be. Men in the plural, that is, men in so far as they live and move and act in this world, can experience meaningfulness because they can talk with and make sense to each other and to themselves”. Arendt, *The Human Condition*, p. 4.

1.2. Politización

Lo que se ha visto hasta ahora nos deja ver que la mundanización de la existencia es una consecuencia de su politización, pues la piedra de toque de la analítica existencial tiene que ver con la categoría central de la pluralidad. La clave de la pluralidad se encuentra en la reelaboración arendtiana de la estructura ontológica del coestar, que mantiene, en el análisis arendtiano, una primacía ontológica sobre las demás estructuras. Ahora bien, esto también es así para Heidegger, que lo deja claro en el capítulo sexto de la Primera Sección, capítulo dedicado a “El cuidado como ser del Dasein”. No se trata de negar aquí la dimensión radical del pensamiento de Heidegger, al contrario: *Ser y tiempo* es una obra que todavía impresiona al lector contemporáneo. Las diferencias entre Arendt y Heidegger son mínimas y afectan a cuestiones de matiz, pero se trata de matices que transforman la visión concreta de la política mundana, no sólo de la época que interesa sobre todo a Arendt y a Heidegger, también respecto a las políticas anteriores y sobre todo a la política democrática y a su más directa contrapartida, la política totalitaria. Para, en general, comprender la raíz común de la ontología política de Arendt y Heidegger, debemos acercarnos a la filosofía existencialista que les alimentó y, en referencia concreta a Arendt, a su concepción de la condición humana.

La historia de la filosofía está llena de definiciones frustradas del hombre. En palabras de Arendt,

“la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos [...] constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia”⁹².

Entonces ¿qué entiende Arendt por la condición humana, si no algo que constituye el ser del *Dasein*, la existencia humana? La existencia es el modo de ser *humano*: en oposición a la esencia que determina, los hombres *existen* fáctica y

⁹² Íbid., p. 24. En el original: “the human condition is not the same as human nature, and the sum total of human activities capabilities which correspond to the human condition does not constitute anything like human nature. For neither those we discuss here nor those we leave out [...] constitute essential characteristics of human existence in the sense that without them this existence would no longer be human”. Arendt, *The Human Condition*, p. 10.

temporalmente, se van haciendo mientras viven⁹³. Al hablar de condición, Arendt mienta la existencia a la vez que abarca una amplia gama de “actividades y capacidades” que distinguen al ser humano, pero se trata de una gama histórica y contingente. Al mismo tiempo, la descripción histórica le permite esencializar, por cuanto se asume una jerarquía ontológica – de acuerdo con la medida del ser que históricamente viene a revelarse en los hombres – que distribuye el grado de “humanidad” según la época y el acontecimiento, donde la humanidad no es otra cosa que el ser revelado en plural. Algunas épocas se desvelan más plurales que otras, pero todas ellas desvelan lo que es el ser humano-político. La razón de que Arendt se niegue a hablar de la naturaleza humana es sencilla: la naturaleza es necesaria, pero ni la pluralidad ni la política lo son, pues ellas realizan la milagrosa libertad. La especie humana bien podría seguir andando durante siglos en un mundo de cosas, pero nada aseguraría que siguiera existiendo en plural. Podría seguirse hablando del *homo sapiens sapiens*, pero Arendt pone en duda que pudiese extraerse de él ninguna humanidad (en el sentido político: no se distinguiría nadie).

La esencia es histórica y se opone a la naturaleza orgánica. La segunda está fuera de la pregunta por lo humano, que en el lenguaje de Arendt se contiene en la pregunta “por lo que hacemos”⁹⁴ (pero no en el sentido de fabricar). La naturaleza humana influye muy poco en las actividades que el ser humano ha desplegado históricamente (acción, trabajo, labor), de las cuales sólo la última es estrictamente una actividad natural, ya que asegura la supervivencia. Naturaleza e historia apenas guardan relación, aparte de la inevitable presión que ejerce la primera: hay que conseguir alimento, expulsarlo, reproducirse. Arendt rechaza la imbricación de naturaleza e historia que distingue a Hegel y, sobre todo, a Marx en su reinterpretación de Aristóteles; por el contrario, la historia consiste en el ejercicio de la libertad y no se hace, es decir, no se fabrica, sino que surge de la actividad humana. La pregunta por la condición humana, entonces, pregunta por esa actividad:

⁹³ Sobre el par esencia/existencia y el origen del existencialismo, ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, pp. 203ss; y Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, “Filosofía de la existencia”, pp. 7ss.

⁹⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 18. En el original, Arendt propone “to think what we are doing”. Arendt, *The Human Condition*, p. 5.

“las condiciones de la existencia humana – la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra – nunca pueden <<explicar>> lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que *jamás nos condicionan absolutamente*”⁹⁵.

Hay una razón más profunda (metafísica) para la imposibilidad de definir al hombre. Dicha imposibilidad se debe a la intangibilidad del quien⁹⁶: cada persona, mediante la acción y el discurso, es capaz de revelarse ante los otros, y su poder de auto-desvelamiento es incontrolado e incalculable. Es claro el recurso heideggeriano: “[e]l *Dasein* es <<en la verdad>>” porque “es esencialmente su aperturidad y [...], por estar abierto, abre y descubre”⁹⁷. Los únicos que aparecen de esta forma singular son los hombres que, por lo tanto, son verdaderos, *ponen* la verdad en el mundo al enunciarla⁹⁸. La posterior identificación del *zoon logon egon* con el *animal rationale* latino, “sin ser <<falsa>>, encubre”⁹⁹ la verdad originaria del hombre. Esta idea encuentra su eco en Arendt, quien afirma que la traducción latina “se basa en una mala interpretación no menos fundamental” que la que traducía *zoon politikon* por *animal socialis*¹⁰⁰. *Aletheia* (verdad, en griego) significa, en palabras de Heidegger, “algo así como un robo”¹⁰¹ al ente. Precisamente por ser el hombre el único descubridor, no puede constituirse como un ente a la mano, disponible para su utilización. Heidegger desarrolla esta idea, una vez más, en el párrafo 26 de *Ser y tiempo*:

“El ente en relación al cual el *Dasein* se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un *Dasein*. De este ente no es posible <<ocuparse>>, sino que es objeto de *solicitud* [*Fürsorge*]”¹⁰².

⁹⁵ Íbid., p. 25. Las cursivas son mías. En el original: “the conditions of human existence – life itself, natality and mortality, worldliness, plurality, and the earth – can never <<explain>> what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely”. Arendt, *The Human Condition*, p. 11.

⁹⁶ Ver Íbid., p. 205. En el original: “The manifestation of who the speaker and doer unexchangeably is, though it is plainly visible, retains a curious intangibility that confounds all efforts toward unequivocal verbal expression”. Arendt, *The Human Condition*, p. 181.

⁹⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44 “*Dasein*, aperturidad y verdad”, p. 241.

⁹⁸ Ver Íbid., § 34 “*Da-sein* y discurso. El lenguaje”, p. 188: “*Dasein*, en cuanto estar-en que discurre, ya se ha expresado en palabras”.

⁹⁹ Íbid., p. 188.

¹⁰⁰ Arendt, *La condición humana*, pp. 38-40. En el original: “The Latin translation of this term [*zoon logon ekhon*] into *animal rationale* rests on no less fundamental a misunderstanding than the term <<social animal>>”. Arendt, *The Human Condition*, p. 27.

¹⁰¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44 “*Dasein*, aperturidad y verdad”, p. 242.

¹⁰² Íbid., § 26 “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, p. 146.

Durante todo el párrafo 26 que se ha mencionado ya en varias ocasiones, Heidegger despliega su ataque contra las relaciones humanas basadas en el trabajo. Pero ¿está atacando en verdad al trabajo? Esto es lo que puede parecer al leer ciertas partes de este texto, ya que Heidegger alude a que,

“incluso cuando los otros son de alguna manera tematizados en su Dasein, no comparecen como personas-cosas que estuvieran-ahí, sino que los encontramos <<en el trabajo>>, es decir, primariamente en su estar-en-el-mundo”¹⁰³.

En la ocupación que tiene lugar dentro del mundo, mientras estoy trabajando con las cosas, los otros no llaman mi atención y son obvios. Esto no tiene un sentido peyorativo, pues el trabajo, ya se sabe, hay que hacerlo bien. Sin embargo, el texto transcrito más arriba explicita el modo oculto en el que ya vemos a los otros hombres, incluso aunque, trabajando, seamos ciegos a ellos. Sabemos que son “algo más”, por lo que se apunta a una liberación emancipadora de los otros, a despertar a su existencia, a ayudarles dejándoles en libertad para sí mismos, lo cual, indudablemente, les libera también de la jerarquía obligatoria inherente a la relación laboral. Se señaló en el punto anterior la posibilidad de una solicitud auténtica y aquí va a repetirse, pues Heidegger insiste repetidas veces en ella:

“está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el <<cuidado>>, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*”¹⁰⁴.

¿Qué es lo que Heidegger entiende por ocupación? Aunque en gran parte se pueda asociar con el ambiente de trabajo, la ocupación (*Besorgen*) designa todas las modalidades del habitual estado mundano: Heidegger las enumera como

“habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* [*Besorgen*] [...]. [T]ambién los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de <<nada más que>> respecto de las posibilidades del ocuparse. El término <<*Besorgen*>>, <<ocuparse de algo>>, tiene, en primer lugar, una significación precientífica, y puede significar: llevar a cabo, realizar, <<aclarar>> un asunto”¹⁰⁵.

¹⁰³ Íbid., p. 145.

¹⁰⁴ Íbid., p. 147.

¹⁰⁵ Íbid., § 12 “Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal”, p. 83.

Por eso, cuando nos referimos a la liberación que el *Dasein* puede conseguir respecto al mantenerse ocupado con las cosas (que no ve a los otros), es importante comprender el lugar que tienen los otros en esa irritante ocupación habitual. Así, el coestar primario e inmediato se da en la “solicitud ocupada”¹⁰⁶, consistente en “[s]er uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros”¹⁰⁷, de los cuales los dos últimos, “los modos de la deficiencia y de la indiferencia [...], caracterizan el convivir cotidiano y de término medio”¹⁰⁸. Esta última frase es fundamental, ya que Heidegger parte de aquí para la descripción del uno y de la cotidianidad en el parágrafo 27 y para su posterior destrucción con la angustia y la resolución.

¿Cómo se comprende verdaderamente la existencia del otro? Tal vez hayamos confundido el ideal emancipatorio del parágrafo 26 con una liberación del trabajo y de la imposición del modelo productivo a todas las relaciones humanas. Pero ¿estamos leyendo la interpretación de Heidegger como una vuelta existencial a Kant o a Platón? La interpretación emancipadora parece fundarse en la modalidad de la ocupación que acabamos de inspeccionar y, sin embargo, la referencia al modo de ser cotidiano confunde, pues anima a la destrucción de la cotidianidad y de la publicidad en general¹⁰⁹. Si lo público cotidiano no coincide, en términos absolutos, con el ocupado absorberse en el mundo, puede que la liberación del otro se produzca no al emanciparle de la obligación de estar ahí para algo (no al emanciparle de la obligación social de ser útil), sino más bien por el método de arrancarle brutalmente del mundo compartido en el que se trabaja lo mismo que se habla interminablemente y de someterle al silencio concentrado del que trabaja para sí¹¹⁰, pero ¿cómo? Si la segunda interpretación es correcta, algo dudoso teniendo en cuenta la abierta inclinación emancipadora del parágrafo 26,

¹⁰⁶ Íbid., § 26 “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano”, p. 148.

¹⁰⁷ Íbid., p. 146.

¹⁰⁸ Íbid. Las cursivas son mías.

¹⁰⁹ Así lo comprende Julio Quesada, cuya obra inédita, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, he tenido la oportunidad de estudiar: Quesada explora cómo Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, obra de 1929, destruye sistemáticamente el espacio intersubjetivo de discusión y crítica que defendía Kant. Ver Quesada, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, pp. 89ss.

¹¹⁰ Quesada interpreta de este modo la ideología del trabajo nacional: por medio de una comparación entre Heidegger y el sociólogo Werner Sombart, pone al descubierto la estructura de lo a la mano como “bienes útiles” que se usan y no se cambian, en el modo de la polarización entre la comunidad (*Gemeinschaft*) que produce para sí misma y la sociedad mercantil (*Gesellschaft*), que intercambia productos. Ver Íbid., p 11, nota 7. Veremos que tampoco Arendt se aleja de esta concepción.

Heidegger reproduciría el modelo platónico que divide el mundo en aquellos que trabajan y callan y en aquellos que trabajan en *pensar y comprender*, pero también callando. Pero no sólo esto: la destrucción de la *Gesellschaft* se superpondría a la destrucción del Parlamento, por ejemplo, y de todas las instituciones de la democracia parlamentaria, sin que esto significara en absoluto que el *Dasein* no pueda ser auténtico al entregarse al trabajo y a la servidumbre de los otros *Daseine*, siempre que esto suceda en un mundo que ya ha sido transformado y devuelto a la autenticidad. Hay que trabajar, pero trabajar apropiadamente. No está claro que esto sea así. Sin embargo, tampoco el texto llega en ningún momento a aclararlo.

La tarea de comprender la liberación que Heidegger propone para el otro sigue en pie, dado que de ahí parte precisamente la reelaboración arendtiana de la estructura del coestar (*mitsein*) y de la coexistencia (*mitdasein*). Un dato a tener en cuenta es el que se refiere a la muerte del otro, fenómeno habitualmente comprendido y denominado por los psicólogos modernos como “pérdida”. El modo de la cotidianidad trata a los otros como si fueran entes a la mano, en virtud de su utilidad, como si fueran cosas. Uno puede ser fácilmente sustituido por otro, siguiendo el modelo representativo:

“Entre las posibilidades de ser del convivir en el mundo figura indiscutiblemente la *reemplazabilidad* de un *Dasein* por otro. En la cotidianidad del ocuparse se hace variado y constante uso de esta reemplazabilidad. [...] Ahora bien, el *Dasein* cotidiano se comprende inmediata y regularmente desde aquello de *que* suele ocuparse. <<Se es>> lo que se hace. Con respecto a este ser, al común absorberse cotidiano en el <<mundo>> de la ocupación, la reemplazabilidad no sólo es posible, sino que es incluso un *constitutivum* del convivir”¹¹¹.

Heidegger cuela este texto, como vemos, en un párrafo que habla sobre la posibilidad de comprender *mi* muerte a partir de la muerte de los otros con los que vivo. Lo sorprendente no es que Heidegger considere la reemplazabilidad como un rasgo determinante de la vida moderna y de su obsesión con la profesión (“Se es lo que se hace”) y con la profesionalidad (el deber ético de comprenderse como lo que se hace). Esto, en todo caso, justificaría la discusión que hemos mantenido en el párrafo anterior acerca de la capacidad emancipadora del *Dasein* respecto de la sociedad del trabajo. Lo sorprendente es que el mundo cotidiano confirme la mera

¹¹¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 47 “La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y de aprehender al *Dasein* entero”, pp. 260-61.

contigüidad, la superfluidad de todos sus habitantes, incluso cuando mueren y desaparecen del mundo.

¿Cuál es, entonces, el modo apropiado de comprender mi muerte y la del otro que está junto a mí? Heidegger desgrana lacónicamente los modos inadecuados de comprender la muerte:

“La lluvia ha terminado, es decir, ha desaparecido. El pan se ha terminado, es decir, se ha consumido, no es más disponible como algo a la mano”¹¹².

Pero “*mediante ninguno de estos modos del terminar se puede caracterizar adecuadamente la muerte como fin del Dasein*”¹¹³. Esta terminación es el fenecimiento de cualquier ser vivo. También así se terminará con los perros judíos y con otros seres considerados dignos de ser exterminados. Es famosa una de las pocas referencias que jamás hizo Heidegger al desagradable asunto de los campos nazis de la muerte y que quedó reducido al problema de la técnica planetaria. Fue en 1949, durante sus Conferencias de Bremen. Wolin cita la referencia:

“La agricultura es hoy una industria alimentaria motorizada, en esencia lo mismo que la manufactura de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloque y la hambruna de países, lo mismo que la manufactura de las bombas atómicas”¹¹⁴.

Donde se produce la muerte, lo mismo es una muerte que otra. Esto es lo que ocurre en el mundo moderno. Pero, volviendo a la crítica de *Ser y tiempo*, ¿qué pasa cuando fallece un amigo, un adversario, una madre, un hijo, incluso un judío que solía vivir en el apartamento de al lado? La muerte de los otros indudablemente mundaniza la muerte. No se trata de que yo muera, sino de que alguien muere para mí y ya no comparte el mundo conmigo. Esto transforma el mundo y, al transformarlo a él, me transforma a mí. Esa persona ya no está y el mundo la ha perdido.

El artículo del filósofo Fernando Savater, “Despedida”, publicado tras el asesinato del político socialista Ernest Lluch a manos de ETA, nos ofrece la posibilidad de ilustrar este asunto con mayor veracidad de la que, desde luego,

¹¹² Íbid., § 48 “Resto pendiente, el fin y la integridad”, p. 265.

¹¹³ Íbid.

¹¹⁴ Citado en Wolin, *The Politics of Being*, p. 168. La traducción es mía.

demuestra Heidegger en su texto. La ontología heideggeriana le resta tanta importancia al asunto que apenas le dedica un parágrafo (el 47) que pasa desapercibido en el análisis de la muerte. Debido a esa brevedad teñida de indiferencia no ya solícita y ocupada sino ontológica, Heidegger resulta enteramente incapaz de comprender la muerte del otro y de distinguirla también del asesinato. La desaparición de alguien da lugar a que se le recuerde; así es su alabanza, cuando ya no está, el modo mundano de retenerle. El asesinato, siendo otro modo de la desaparición, politiza todavía más la muerte, puesto que organiza la eliminación del otro y, por consiguiente, desvela la esencia a veces trágica de la convivencia. Savater afirma que “[s]er asesinado no da la razón, sólo quita la vida”¹¹⁵ y se pregunta sobre la desaparición del adversario con el que mantuvo agrias polémicas en los siguientes términos:

“¿Cómo decir una vez más que uno necesita a los adversarios tanto como a los amigos, que aquellos de quienes discrepamos, incluso con mayor cólera, son los puntos de referencia de nuestra cordura, que vivimos en democracia y hasta *humanizados* por la presencia forzosa de lo que más nos contraría? Pobre Lluç: y pobre de mí, de nosotros”¹¹⁶.

La limpia despedida de Savater a Lluç, con quien ya no se hablaba cordialmente, sitúa la muerte en el plano de lo político, allí donde Hannah Arendt quería verla. También ella, la despedida, contraría el silencio de Heidegger tras la muerte de Husserl, en el año 1938. Heidegger había hablado, en cambio, para conmemorar la despedida de Albert Leo Schlageter, el héroe del Tercer Reich¹¹⁷, un miembro de los *Freikorps* que había sido fusilado tras volar un puente en el Ruhr durante la ocupación francesa. La pérdida desvela el coestar, lo mismo que el asesinato de Lluç desveló la triste coexistencia española con el terrorismo nacionalista. La pérdida, cuando proviene de un asesinato que elimina al otro en su posibilidad de hablar o precisamente porque ha hablado, empobrece el mundo. Algo así quería decir Arendt cuando, en su texto sobre Lessing, afirmó que “[u]na doctrina” que se basara, por ejemplo, en la hipótesis de que una raza es inferior, “*por convincente que fuera, ¿vale el sacrificio de algo tan importante como una sola amistad entre dos hombres?*”¹¹⁸ Tal es el planteamiento político de la muerte, el único posible

¹¹⁵ Savater, “Despedida”, en *EL PAÍS*, 24 de noviembre de 2000.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Ver Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, capítulo 1, nota 33, p. 245.; ver Quesada, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, inédito, p. 63: “tampoco se trata de la fértil tierra bucólica y pastoril, sino de la guerra como una obra de arte, de la lucha como existencia propia de esta comunidad de combatientes”.

¹¹⁸ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, p. 40.

desde la pluralidad: la amistad se sobrepone siempre al asesinato, porque la amistad enriquece el mundo.

Por consiguiente, la quiebra entre el análisis del coestar y el del sí-mismo, que estamos viendo ya desde que examinamos la condición de estar vuelto hacia la muerte y la reelaboración arendtiana del problema con su categoría de natalidad, tiene otro punto clave en esta rápida desestimación de la pérdida. Cuando Heidegger dice que “este darse <<objetivo>> de la muerte deberá posibilitar también una delimitación ontológica de la integridad del Dasein”¹¹⁹, lo sorprendente no es que confirme lo obvio – que la muerte de los otros nos despierta a la existencia, por cuanto ésta es coestar (*mitsein*) – sino que se refiera a ella como algo que se da objetivamente. Lo objetivo se introduce para distinguirlo de la experiencia más radical de la muerte propia. Yo estoy en el mundo con otros y llega un día en que “me dan” la muerte de uno de ellos: podré llorar, patalear, hacer de tripas corazón, ir al funeral, dar el pésame, escribir un artículo para recordarle o para difamarle, olvidarme, reírme o satisfacerme, pero en todos los casos lo que ocurre es lo mismo, puesto que la muerte es algo que está ahí, aunque aluda a otra cosa que a mí me causa desazón. El coestar se limita a esta amplia gama de actitudes cotidianas, pero sólo *mi* muerte me separa de la cotidianidad y plantea el paso verdadero hacia los otros, hacia la coexistencia con ellos. Previamente tengo que pasar por el mal trago de morirme. De ahí que el asunto de la pérdida se deslice rápidamente hacia mí, de manera que todas las consecuencias que tiene la pérdida para el mundo son dejadas de lado.

De todo esto pueden inferirse dos cosas: en primer lugar, que sólo por medio de la interiorización de la muerte se autentifica la existencia y deja la muerte de presentarse como un objeto; en segundo lugar, que es ese paso el que posibilita la autentificación del mundo y de la relación con los otros. Que otro muera no le ilumina a él ni tampoco ilumina mi muerte; al revés, mi muerte ilumina, en todo caso, la de los otros. Este paso resulta difícil de comprender, ya que carece de fluidez: ¿por qué ha de servir mi muerte para comprender la de los otros? ¿Qué es lo que provoca que, al comprender que me muero, vuelva al

¹¹⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 47 “La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y de aprehender al Dasein entero”, p. 259.

mundo y libere a los demás de sus cadenas cotidianas, de ese saludarse repetidamente en los rituales de la vida y el fallecimiento? ¿No ocurrirá, más bien al contrario, que sólo acepto mi muerte cuando he de aceptar la de los demás y que eso me conduce al mundo sin necesidad de romper con él? ¿No será mi implicación en el mundo mayor ahora que sé que “la vida es corta”? Es así como la psicología describe el proceso de superación de la pérdida; pero dicho proceso es, en el lenguaje heideggeriano, impropio. Arendt entresacará su concepto de lo político de algunas de estas preguntas. Hemos de ver exactamente en qué medida la política reelabora la cuestión de la coexistencia auténtica. La autora judía comienza el capítulo V de *La condición humana* con una cita de Dante que confirma que “nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo”¹²⁰. ¿Cómo sucede tal cosa? Cada individuo se significa en el tejido espacio-temporal que llamamos mundo: se inmiscuye a su manera en una red de historias ya tejida antes de que él llegara. El mundo es esta imbricación histórico-narrativa, en la que perder a alguien tiene la misma significación que darle la bienvenida a uno que llega.

Heidegger afirmó años después de *Ser y tiempo*, en la *Carta sobre el Humanismo*, que

“el pensar piensa en verdad siempre y sólo al ente en cuanto tal y no precisamente y nunca al ser en cuanto tal. La <<pregunta por el ser>> sigue siendo la pregunta por el ente. La pregunta del ser no es ni siquiera lo que este espinoso título señala: la pregunta por el ser”¹²¹.

Heidegger aludía con esto a la paradójica verdad del ser, una verdad con la que Hannah Arendt estaba de acuerdo: sólo conocemos el ser en los entes que son, concretamente en los seres humanos, porque ellos hablan de ser y lo cuestionan. Sin embargo, ya en ese momento (hablamos de 1946) Heidegger condenaba el análisis existencial de *Ser y tiempo*, al considerarlo demasiado metafísico, lo que en su lenguaje significa: que olvidaba al ser y se obcecaba en el pensamiento del ser como presencia, como lo que está ahí. También, entonces, la ontología política de Hannah Arendt debía de parecerle una muestra obscena de cómo sus categorías podían ponerse al servicio de la metafísica, pues Heidegger había llegado a decir que lo mejor de *Ser y tiempo* se encontraba en “la <<comprensión

¹²⁰ Arendt, *La condición humana*, p. 199. En el original (arendtiano): “nothing acts unless [by acting] it makes patent its latent self”. Arendt, *The Human Condition*, p. 175.

¹²¹ Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, p. 28.

del ser>> en la esfera de la <<analítica existencial>> del <<ser-en-el-mundo>>, esto es, como la relación ec-stática a la iluminación del ser”¹²². En este sentido, lo que se desvelaba en la estructura del estar-en no era tanto el *Dasein* como la irradiación del ser en los entes. No obstante, esa misma irradiación era, para Arendt, política: forzaba a que los significados humanos apareciesen en el mundo. A ella le interesaban los existentes, los que aparecían o miraban:

“en este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. [...]. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*”¹²³.

Heidegger, en *Ser y tiempo*, había sido bastante concreto con su concepto de la aperturidad:

“En el estar proyectado de su ser hacia el por-mor-de, a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo), *se da la aperturidad del ser en general*. En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser”¹²⁴.

Es decir: en efecto, la pregunta por el ser únicamente puede plantearse en el marco de la pregunta por las condiciones de la existencia de los hombres, para la que el estar-en resulta la estructura fundamental. Tanto su afirmación de *Carta sobre el Humanismo* como esta que acabamos de leer dicen lo mismo: el ser se abre irradiando significado. Sin embargo, en *Ser y tiempo* Heidegger todavía estaba interesado en lo concreto de la existencia humana y desarrollaba aún un punto de vista “antropológico” que más adelante sería inaceptable para él. En los escritos posteriores, el punto de vista se desplaza hacia fuera del hombre, por cuanto el hombre mismo es *überschüssig*, excesivo, sale fuera de sí mismo; de este modo, lo que en *Ser y tiempo* no había sido abandonado, el estado irradiado y abierto, es decir, el mundo en el que viven los hombres, se da por hecho y se desplaza hacia aquella parte desconcertante del hombre que irradia y abre, el

¹²² Íbid., p. 24.

¹²³ Arendt, *La vida del espíritu*, p. 43. En el original. “In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide*. [...] Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a *spectator*”. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 19.

¹²⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 31 “El Da-sein en cuanto comprender”, p. 171. Las cursivas son mías.

pensamiento¹²⁵. En todo caso, lo que obsesionaba a Heidegger era la luz del ser que se encendía y apagaba en nosotros, los existentes¹²⁶.

Que Heidegger considerara que el primer planteamiento de la pregunta por el ser fue impropio no tiene por qué resultar demasiado sorprendente. La implacable tensión que remueve la lectura de *Ser y tiempo* tiene que ver con esa ambivalencia, que afecta también al par propio/impropio. En aquel entonces, la ontología quería hacerse política y no se había decidido todavía por nada (en el sentido ontológico de la negatividad o no-ser, *Nichtheit*, que aparece en el párrafo sobre la culpa¹²⁷). Lo que debe preocuparnos es en qué medida afecta esto a la ontología de Arendt. Leyendo *La condición humana*, uno tiene la sensación de que ella rescató de *Ser y tiempo* el hallazgo del coestar mundano, pero también de que debió cuestionar la quiebra entre el coestar y el sí-mismo. Arendt apostó decididamente por el coestar y abandonó casi completamente al sí-mismo a su suerte. Como uno se apropiaba de sí fuera del mundo, el coestar mundano, que era primariamente impropio, quedaba finalmente vacío de significado. La comunidad histórica del pueblo venía a rellenar este vacío de una forma que podía resultar o bien inconsecuente o bien indignante, según el grado en que se acepte la preparación histórica del cuidado y según la relación que se tenga con el estudio de la época. Winfried Franzen ha afirmado que “[l]a ontología fundamental es de hecho una teoría y una crítica de la época presente”¹²⁸. Puede que en efecto sea así, aunque la crítica política esté a menudo encubierta en términos ontológicos meramente formales. Si Hannah Arendt rescató muchos de ellos y los reelaboró en su propia ontología, también fue para explicitar lo que la ontología fundamental tenía de crítica cultural.

Esta última idea causará una mayor perplejidad, pero no debiera parecer extraño que un pensador asuma las categorías de otro y las transforme, para rectificarle en sentido literal. La honestidad de Arendt le impedía hacer ontología

¹²⁵ Ver Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, p. 34, donde se dice que son los pensadores, cuya “verdad está más originariamente en el ser mismo y arrebatada al reino de la opinión humana”, los que comprenden el ser.

¹²⁶ Ver Bernstein, *Philosophical Profiles*, “Heidegger on Humanism”, p. 201.

¹²⁷ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 58 “Comprensión de la llamada y culpa”, p. 304: “el *sentido ontológico de la negatividad* [*Nichtheit*] de esta nihilidad existencial sigue estando aún oscuro”.

¹²⁸ Citado en Wolin, *The Politics of Being*, p. 21. La cita es de Franzen, Winfried, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, p. 10.

fundamental que negase la implicación política, e hizo justamente lo contrario: escribió artículos políticos que insinuaban su trasfondo ontológico. También Arendt, a su manera, hizo crítica cultural. En opinión de Richard Wolin, se dejó llevar por la complacencia antidemocrática del maestro junto con toda la corte de discípulos de que gozó Heidegger en sus años dorados en Marburgo:

*“todos aceptaron [Arendt, Löwith, Jonas y Marcuse], quisieran o no, una serie de arraigados prejuicios relativos a la naturaleza de la modernidad política – democracia, liberalismo, derechos individuales y demás – que hacían muy difícil expresar una posición teórica con sentido en el mundo de la postguerra”*¹²⁹.

Sin embargo, esta afirmación tendría que ser demostrada, y ciertamente Wolin lo intenta, en lo que se refiere a Arendt, con su inoportuno análisis de *Eichmann en Jerusalén* y de las dificultades psicológicas de la autora para aceptar su judaísmo¹³⁰, un examen que aquí desde luego no se considera suficiente. En estas páginas, se trata de profundizar reflexivamente en estas cuestiones: Arendt trabajó sobre la estructura del coestar para sacar las consecuencias que el propio Heidegger soslayó. ¿Qué tipo de coexistencia es la legitimada por Arendt en su crítica? Veámoslo.

Las relaciones humanas son inseguras, dada la imposibilidad (ontológica) de instrumentalizarlas. El mundo, además, carece de solidez, pues depende de esas relaciones. Las cosas que están en el mundo le otorgan un contenido y un soporte físico. Los hombres, cuando actúan y hablan, lo hacen siempre en el mundo y acerca de las cosas del mundo:

*“existimos primordialmente como seres que actúan y hablan. Esto excluye en principio nuestra capacidad para manejar nuestros asuntos como lo hacemos con cosas cuya naturaleza se halla a nuestra disposición debido a que podemos nombrarlas. [...] Éste es un factor básico en la también notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos, sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres, sin la intermediaria, estabilizadora y solidificadora presencia de las cosas”*¹³¹.

¹²⁹ Wolin, *Los hijos de Heidegger*, p. 33.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 92ss.

¹³¹ Arendt, *La condición humana*, p. 206. Las cursivas son mías. En el original: “we exist primarily as acting and speaking beings [en el ámbito de los asuntos humanos]. It excludes in principle our ever being able to handle these affairs as we handle things whose nature is at our disposal because we can name them. [...] This is a basic factor in the equally notorious uncertainty not only of all political matters, but of all affairs that go on between men directly, without the intermediary, stabilizing, and solidifying influence of things”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 181-82.

En este texto se acierta a ver ambas estructuras, la mundaneidad – el mundo que nos ofrece las cosas con las que tratamos y de las que nos ocupamos – y el coestar – “todos los asuntos que se dan entre hombres” – mucho más frágil y que mienta, en el “estar”, la presencia del mundo sobre el que hablamos. Aunque ambas estructuras son una en el *Dasein*, puesto que éste siempre es ya alguien que está ahí en el mundo con otros, el análisis existencial deslinda el mismo fenómeno y articula sus elementos por separado. Arendt sigue en lo esencial a Heidegger: el mundo, descrito en el parágrafo 18 de *Ser y tiempo*, contiene el plexo de útiles que nos hacen frente y “es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano”¹³².

Aunque Arendt parte de la misma concepción del mundo, la estructura del coestar retiene la primacía ontológica, puesto que es ella la que paradójicamente le da su consistencia al mundo. Si los hombres no colaboraran al hacer el mundo, ni siquiera podrían situarse sobre él con la tranquilidad que da realizar el trabajo bien hecho. Así, el coestar toma posesión del estar-en, ya que

“[c]ontemplada desde la perspectiva del mundo, toda criatura recién nacida llega bien equipada para desenvolverse en un mundo donde Ser y Apariencia coinciden; está preparada para existir mundanamente. Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo, son *del mundo*, y esto se debe precisamente a que son al mismo tiempo sujetos y objetos, perciben y son percibidos”¹³³.

Este enunciado es ontológico (ser y apariencia coinciden, hombres y animales son del mundo); podemos extrapolarlo a la antropología en el momento en que aceptamos que la trama de las relaciones humanas (el coestar) es intangible, pero a la vez expresa una realidad propiamente humana que tiene lugar en el mutuo reconocimiento de los hombres en la aparición. La humanidad del mundo es real en el sentido latino de *res*, cosa, pero no es material: se trata de lo público, la cosa pública, y puede tener un espacio bien definido. Sin embargo, se trata de una cosa que no es como las otras, ya que su extensión no se puede tocar (es intangible) ni manipular: la realidad humana proviene entonces de la *energeia* (energía) que

¹³² Heidegger, *Ser y tiempo*, § 18 “Condición respectiva y significatividad: la mundaneidad del mundo”, p. 109.

¹³³ Arendt, *La vida del espíritu*, 44. En el original: “Seen from the perspective of the world, every creature born into it arrives well equipped to deal with a world in which Being and Appearing coincide; they are fit for worldly existence. Living beings, men and animals, are not just in the world, they are *of the world*, and this precisely because they are subjects and objects – perceiving and being perceived – at the same time”. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 20.

actualiza las relaciones y, al hacerlo, crea mundo. Éste es el mundo que se actualiza *entre* los hombres, de manera que el coestar, pero también el estar-en, se reelaboran en un estar-entre. Surge

“del <<acuerdo mutuo>> que, según Cicerón, constituye el *inter-est*: lo que está entre los hombres y que se extiende a todo, de lo material a lo espiritual y a otros órdenes. Este <<entre>> puede ser un suelo común o puede ser un propósito común; pero siempre cumple el doble cometido de mantener a los hombres unidos y al mismo tiempo separados *de una manera articulada*”¹³⁴.

Puede que Arendt esté reelaborando la analítica existencial heideggeriana, pero explícitamente critica el materialismo marxista¹³⁵. Para Marx, los hombres se hacen humanos en contacto con la naturaleza que les rodea y con la que interactúan. Son sus relaciones sensuales las que, en cierto modo, fundan el modo de sus relaciones humanas, de manera que éstas acaban por ser relaciones económicas en la medida en que su origen está en el trato con la naturaleza: el hombre “es un ser natural *activo*”¹³⁶ y su actividad natural constituye su humanidad. En su crítica de la fenomenología de Hegel, Marx dirá que

“[I]a *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son *productos* del espíritu abstracto, [...], momentos *espirituales*, *esencias pensadas*. La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica”¹³⁷.

Arendt señala, por el contrario, que las relaciones materiales con la naturaleza no constituyen ni la humanidad ni el mundo, o lo constituyen en una manera secundaria que atiende a las cosas. Sin volver a Hegel, puesto que Arendt coincidía en la crítica que Marx hacía del pensamiento devorador, Arendt defiende un híbrido ni hegeliano ni marxista, una materialidad inmaterial pero visible, el mundo *humano* de la coexistencia (*mitdasein*) política. En resumen, el entre mundano es estático, no progresa, no evoluciona, no se manipula, pero se ve, está ahí y está relleno con hombres que existen fácticamente; con esto Arendt invalidaba la posibilidad de realizar la humanidad sensible en la historia que había sido el principal propósito de la reelaboración marxista de Hegel.

¹³⁴ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 488. Las cursivas son mías.

¹³⁵ Sobre Marx y el trabajo, ver Arendt, *La condición humana*, pp. 177ss.

¹³⁶ Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 194.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 189.

Por lo tanto, el mundo podía ser reinterpretado desde el entre, en el que se incluían las cosas físicas junto con las relaciones humanas inmateriales:

“incluso la comunicación más <<objetiva>>, el físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses *queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido* por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para otros*”¹³⁸.

Aquí se encuentra, en esa sobreposición (en inglés: *overgrowth*) el núcleo de la argumentación: la primacía ontológica del coestar, que al situarse entre los hombres se “sobrecree” al estar-en sólo mundano. Arendt continúa:

“[A] pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. *A esta realidad la llamamos la “trama” de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible*”¹³⁹.

También así deja Arendt atrás el mundo de la ocupación cotidiana en el trabajo, que es, recordemos, el coestar mundano de Heidegger: el uno. Los hombres se ocupan con las cosas, sí, pero también se detienen y hablan; en ocasiones entablan conversaciones y dejan de trabajar. Ese detenimiento provoca el surgimiento de la “trama”, la red dramática de vínculos, una metáfora literaria buscada por Arendt. De este modo, por lo que vemos, no es necesario romper con el mundo cotidiano para volver después, autenticado, a realizar la coexistencia; al contrario, el mundo cotidiano expresa la trama de las relaciones en todas las épocas y situaciones. Dana Villa, el especialista en Arendt y Heidegger, lo explica así:

“al desvelar el mundo, la acción no lo crea en cuanto objetividad; más bien, lo constituye en espacio de apariciones, como un horizonte para el significado. [...] Al sobrecrecer el mundo, transforma el espacio de cosas duraderas en el espacio de aparición, un espacio para el significado”¹⁴⁰.

¹³⁸ Arendt, *La condición humana*, p. 206-07. Cursivas mías excepto en “en medio de”. En el original: “even the most <<objective>> intercourse, the physical, worldly in-between along with its interests is overlaid and, as it were, overgrown with an altogether different in-between which consists of deeds and words and owes its origin exclusively to men’s acting and speaking directly to one another”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 182-83.

¹³⁹ Íbid. Las cursivas son mías. En el original: “for all of its intangibility, this in-between is no less real than the world of things we visibly have in common. We call this reality the <<web>> of human relationships, indicating by the metaphor its somewhat intangible quality”. Arendt, *The Human Condition*, p. 183.

¹⁴⁰ Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 93. La traducción es mía.

En este texto hace su presentación una de las figuras más importantes del coestar mundano: el espacio de aparición. La ontología política arendtiana no es comprensible sin la distinción entre el espacio de aparición y el espacio propiamente político; el primero es claramente ontológico y representa la solución y la respuesta a la comunidad histórica de *Ser y tiempo*; el segundo es la concreción óntico-política del primero y sirve para escribir una historia del ser político que tiene dentro de sí su propia caída; es decir, el par propio/impropio se extiende al espacio político en cuanto manifestación concreta e históricamente variable del espacio de aparición. ¿Por qué decimos que el espacio de aparición soluciona el problema de la historicidad y de la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*)? Porque Heidegger, en la Segunda Sección de *Ser y tiempo*¹⁴¹, examina los modos en que la existencia se relaciona con el tiempo hasta llegar al capítulo que muchos consideran clave: el dedicado a la historicidad (§ 72 - § 77). Heidegger comienza la Sección con la muerte, que condiciona temporalmente la existencia individual (§ 46 - § 53); continúa con la conciencia y la resolución, que corta el tiempo individual en un haber sido impropio y en un poder-ser propio (§ 54 - § 60); avanza hacia la posibilidad de autenticar temporalmente el cuidado en la resolución precursora de la muerte (§ 61 - § 66); investiga los modos temporales de la cotidianidad (§ 67 - § 71); y llega al sentido histórico del tiempo, que posibilita la autenticación del cuidado. En este capítulo, el quinto (“Temporeidad e historicidad”), comprendemos que el ser se desenvuelve histórica y nacionalmente, que otorga un legado al *Dasein* al que éste, si quiere retornar a una coexistencia auténtica, tiene que decir sí. Como hemos sido arrojados a una nación ya constituida, debemos asumir con decisión nuestra historia común.

El tiempo determina al ser: la comunidad (*Gemeinschaft*) tiene su historia, de modo que cada nación es dependiente de su respectivo acontecer. Por lo tanto, el auténtico compromiso con el coestar tiene lugar sobre el suelo de lo recibido, pero *no* en el modo del presente (lo que está ahí), que es a su vez la cotidianidad impropia, el uno; el compromiso se da precisamente en el *rechazo* y la *destrucción* del presente, rechazo que se fundamenta en la constitución ontológica originaria del pasado nacional. Johannes Fritzsche orienta el análisis de este capítulo quinto

¹⁴¹ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, Segunda Sección “Dasein y temporeidad”, pp. 251ss.

de *Ser y tiempo* palabra por palabra, en una minuciosa recolección de pruebas. Cuando Heidegger se refiere a las posibilidades de autenticación, dice que

“[o]rдинariamente esas posibilidades se han hecho irreconocibles por su ambigüedad, pero ciertamente son conocidas. El comprender existivo propio no se sustrae al estado interpretativo recibido, sino que, por el contrario, en el acto resolutorio asume siempre *desde él y contra él*, y, sin embargo, *en pro de él*, la posibilidad escogida”¹⁴²;

los tres pasos de la declaración (desde, contra, en pro de) resumen, en opinión de Fritzsche, el modelo combativo-emancipatorio del mundo. Así, el *Dasein* no inaugura un nuevo mundo, sino que actúa *desde* el mismo mundo en el que ya estaba¹⁴³; su acción, sin embargo, se dirige *contra* ese mundo que se le ha revelado no ya generalmente impropio, sino intransigente respecto de la autenticidad, ambiguo para su reconocimiento. Recordemos aquí que la ambigüedad es uno de los caracteres de la existencia cotidiana, según el párrafo 37, titulado así¹⁴⁴. Pero la acción autenticadora no se agota en el combate destructivo, ya que éste se orienta también a una solicitud auténtica, que “salvará al uno mediante la destrucción del mundo del uno, al reemplazarlo por el mundo insuflado por el origen propiamente presente”¹⁴⁵ (ya que el origen no ha llegado a desaparecer: las posibilidades “ciertamente son conocidas”). Este último paso es el propiamente emancipador y, como vemos, no libera exactamente a los *Daseine* del trabajo: “El *Dasein* resuelto puede convertirse en <<conciencia>> de los otros”¹⁴⁶, obligarles a escuchar la llamada.

En la lectura de *Ser y tiempo* que hemos realizado hasta ahora, sabemos que el compromiso con los otros ha de darse sobre la ruptura de lo cotidiano, pero no está clara la dirección nacionalista del compromiso. Es la historicidad la que dirige el análisis hacia la nación histórica. Pudiera ser que Heidegger ya hubiese partido de una precomprensión nacionalista y que necesitara integrarla en el análisis del coestar. Este es el sentido de la investigación acusatoria de Richard Wolin en *The Politics of Being*, el del propio Fritzsche o el de Julio Quesada cuando

¹⁴² Íbid., § 74 “La constitución fundamental de la historicidad”, p. 399. Las cursivas son mías.

¹⁴³ Ver Fritzsche, *Historical destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, p. 43.

¹⁴⁴ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 37 “La ambigüedad”, p. 196: la ambigüedad es la falta de discernimiento entre “lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”.

¹⁴⁵ Fritzsche, *Historical destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, p. 44. La traducción es mía.

¹⁴⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 60 “La estructura existencial del poder-ser propio atestiguado en la conciencia”, p. 316.

afirma que la República de Weimar es la “situación fáctica, no lo olvidemos, desde donde el pensamiento echa raíz”¹⁴⁷. Heidegger, desde este punto de vista, encubre su política antidemocrática con la ontología fundamental: contraviene el orden del análisis al condenar *previamente* la cotidianidad, debido a que el modo verdadero de estar unos con otros no es el demócrata-liberal sino el comunitario tradicional, que desvela un compromiso firme, único y constante entre sus miembros. En *Ser y tiempo* hay múltiples referencias al coestar auténtico que se encuentran, en el orden del análisis, *antes* de la cuestión de la historicidad. Así, en el fundamental párrafo 26, Heidegger contrapone la convivencia competitiva a la que surge, por oposición, del verdadero cuidado de los otros: “El convivir de los que están dedicados a la misma cosa, con frecuencia sólo se nutre de la desconfianza”¹⁴⁸; y continúa:

“Por el contrario, *el compromiso en común con una misma causa* se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumida. Sólo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo”¹⁴⁹.

Es cierto, al leer estas palabras, que ya la insistencia en la solidaridad apunta no a la actitud política eminentemente discutidora que defenderá Arendt (ya que la discusión actualiza el ser plural) o que defendían los demócratas liberales (la discusión pública negocia objetivos¹⁵⁰), sino a todo lo contrario: la unión férrea hace la fuerza. Gaos traducía “verdadera unión” en vez de solidaridad. Lo que en este texto se quedaría en un vacío llamamiento a la comunidad social, se completa más adelante con la comprensión del tiempo y la historia.

Arendt le da la vuelta a lo que Heidegger insinuaba vagamente con la frase sobre “el compromiso en común con una misma causa”: la política es acción concertada, armonización momentánea de opiniones y esfuerzos. En cambio, si no se llega a leer el capítulo de *Ser y tiempo* dedicado a la historicidad, poco se puede decir acerca del coestar auténtico, ya que la soledad introspectiva del *Dasein* le incapacita para mucho más que para el deseo o la esperanza de la comunidad. Resulta difícil que el *Dasein* llegue a socializarse, teniendo en cuenta que la consecución de la mismidad se produce en los estados de la angustia y de

¹⁴⁷ Quesada, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, inédito, p. 20.

¹⁴⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26 “La coexistencia de los otros y el uno”, p. 147.

¹⁴⁹ *Ibid.* Las cursivas son mías.

¹⁵⁰ Ver Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 43ss.

la conciencia, que invoca la identidad propia en medio del silencio y el apagón. Pero, a la vez, el *Dasein* auténtico tiene que manifestarse: “[e]scuchar propiamente la llamada significa entrar en el actuar fáctico”¹⁵¹, dice Heidegger. Y lo repite en el párrafo 74: “el adelantarse hasta la posibilidad [de la muerte] no consiste en una especulación sobre ella, sino, justamente, en una vuelta al Ahí fáctico”¹⁵². Heidegger apela a un elemento hasta entonces desconocido: la herencia recibida que se anticipa o se adelanta al cuidado, el legado de la tradición. La tradición no restringe las posibilidades del *Dasein*; al contrario, se las abre, pero en el modo de la comprensión auténtica y la aceptación del destino colectivo del pueblo. El *Dasein* se hace tradición, se elige dentro del legado histórico:

“su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo”¹⁵³.

Este co-acontecer fáctico (*mitgeschehen*) significa hacer historia común, cohistorizar; de este modo, el *Dasein*, que ya ha aceptado

“la simplicidad de su *destino* [*Schicksal*] [...], el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”¹⁵⁴;

en efecto, el *Dasein* que ya se ha aceptado como destino individual se imbrica en el destino colectivo de su pueblo en el que está ya sumido desde su nacimiento. Y su aceptación, su “entrega de sí mismo a sí mismo”, no es crítica sino lo contrario: el destino subyuga, somete, humilla al *Dasein* para la feliz aceptación¹⁵⁵.

¿Es el planeta acaso una comunidad de naciones así constituidas? No debiera desestimarse el posible retorno al universo multicultural de orden herderiano. No obstante, quien cancela la posibilidad es el autor de *Ser y tiempo*, que comenta al final del párrafo 74, como cierre dramático de la historicidad, lo siguiente:

“[s]i la historicidad pertenece al ser del *Dasein*, también el existir impropio tendrá que ser histórico. ¿Y si fuese la historicidad *impropia* del *Dasein* la

¹⁵¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 59 “La interpretación existencial de la conciencia y la interpretación vulgar de la conciencia”, p. 312.

¹⁵² *Ibid.*, § 74 “La constitución fundamental de la historicidad”, p. 399.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 400.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Ver Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, p. 47: “tanto Schicksal como Geschick designan algo que no puede ser dominado por el *Dasein*”. La traducción es mía.

que determina la orientación que tiene la pregunta por una <<trama de la vida>> y *bloquea el acceso* a la historicidad propia y a la peculiar trama de ésta?”¹⁵⁶

Ahora bien, esto podría significar dos cosas: lo primero, que la existencia impropia ha dominado la época histórica que, desde el apagamiento de la Grecia clásica, ha interpretado el ser como presencia (metafísica) y como vida (biología; antropología; zoología), con especial virulencia en la modernidad. Lo segundo, que *tal vez* haya naciones que existen históricamente en la impropiedad (los latinos, por ejemplo) del mismo modo que otras, por su tradición, están más capacitadas para apropiarse de sí (Alemania, por ejemplo). Y esto ¿por qué? Entre otras cosas, porque ya desde su origen se han constituido en la interpelación de la existencia nacional y del ser histórico. En resumen: hay naciones cuyo destino es la existencia nacional, por lo que pueden desbloquear el acceso hacia la existencia más propia. No cabe duda de que Heidegger debía de andar pensando en Alemania.

En la reelaboración de Hannah Arendt, la trama mundana de las relaciones está libre de las ataduras históricas de la nación. El mundo llega a ser tan extenso como la propia humanidad; o sería más adecuado decir con Arendt: como la Tierra. El espacio se abre por sí solo en el mismo momento en que los hombres actúan y hablan unos con otros. Inevitablemente, para que el mundo continúe abriéndose es necesario que los hombres *no se callen*, con lo que la inapelable llamada de la conciencia les deja totalmente indiferentes. El espacio de aparición, figura a la que invitamos hace algunas páginas, surge en cualquier momento y en cualquier lugar; es más, abre el espacio del Ahí¹⁵⁷ y lo humaniza, lo rellena de pluralidad. Veamos en qué consiste: el espacio de aparición viene con

“el hecho de que siempre que se juntan hombres – sea privada, social o público-políticamente – surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa”¹⁵⁸.

Esto, por lo que atañe a su cualidad ontológica de apertura. Pero veamos ahora cómo explica Arendt su despliegue histórico en el tiempo:

¹⁵⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 74 “La constitución fundamental de la historicidad”, p. 403. Cursivas mías excepto en “impropia”.

¹⁵⁷ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 60 “La estructura existencial del poder-ser propio atestiguado en la conciencia”, p. 317: “La situación es el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como el ente existente ex-siste [*ist da*]”.

¹⁵⁸ Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política I”, p. 57. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

“Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coincidan *se abre paso entre ellos un mundo y es en este <<espacio entre>> [Zwischen-Raum] donde tienen lugar todos los asuntos humanos*”¹⁵⁹.

Esto quiere decir que, a pesar de que cada época defina los contenidos de lo público y de lo privado – a lo social, por el momento, lo dejamos aparte – la apertura ontológica del espacio donde aparecen los hombres tiene siempre un lugar allá donde los hombres se hablen. El mismo hecho del habla corresponde a esta capacidad pública de apertura.

El ser histórico pierde así el carácter nacional que obtenía en Heidegger. Los hombres no están atados a la tierra de su nacimiento, a su patria (*Heimat*); pueden moverse por el mundo y ser acogidos en otros lugares, donde se entenderán a duras penas, pero donde colaborarán. Es el caso del refugiado que Arendt conocía bien: se exilió en Francia en 1933 y tuvo que mejorar el francés; acabó en Estados Unidos y escribió sus grandes obras en inglés, un idioma que a su llegada prácticamente desconocía; ciertamente, el habla es el medio de auto-desvelamiento, pero la capacidad de aprender idiomas mejora también – a efectos prácticos – la comunicación, y esto Arendt lo sabía en carne propia. El espacio político es, ya sí, una manifestación histórica y concreta del espacio de aparición: éste surge directamente de la nada, por así decirlo, mientras que la ciudad es una construcción que delimita físicamente el terreno para los asuntos públicos; dirige los focos y monta el escenario. Estrictamente, lo público sólo existe a partir de lo político, es decir, cuando se organiza el espacio destinado a la iluminación y, a la inversa, se cierran las puertas en torno a todo aquello que no debe iluminarse (el hogar doméstico: lo privado, en tanto se priva de la luz). Debemos comprender el espacio político como esa manifestación específica de la aparición humana que tiene un origen histórico definido, la *polis* ateniense, que inaugura la historia del ser humano-político y que mantiene un cierto poder de invocación. Cuando se habla de la política siempre viene a las mentes la *polis*, la historia de la *polis*: cada época se sostiene políticamente en esa invocación. Jürgen Habermas comienza su obra *Historia y crítica de la opinión pública*, dedicada sobre todo a la publicidad burguesa, con las “categorías de origen griego que nos han sido transmitidas con

¹⁵⁹ Íbid. Las cursivas son mías.

impronta romana”¹⁶⁰, donde “[l]a posición de la *polis* se basa [...] en la posición del *oikodéspotá*”, es decir, del “señor de la casa”¹⁶¹. Incluso el totalitarismo, fenómeno diseñado en el siglo XX para destruir el ser plural, desvela aspectos del ser humano-político que antes permanecían desconocidos. No hemos dejado de ser humanos, ni siquiera políticos, afortunadamente, por eso.

La famosa definición de la *polis* que aparece en *La condición humana* es la siguiente:

“la *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas *para este propósito, sin importar donde estén*. <<A cualquier parte que vayas, serás una polis>>”¹⁶².

Esto explica en gran parte el poder inaugural de la *polis*: una vez creada en el tiempo, su influencia no cesa. Los hombres llevan consigo la *polis* incluso para negarla. Lo que diferencia la *polis* del espacio de aparición se introduce en la frase “para este propósito”: su finalidad es la aparición; la *polis* abre el espacio a la apertura. Ahí comienza la política, que se contagia por el planeta como un virus. El texto continúa así:

“Estas palabras [...] expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes *que puede encontrar su propia ubicación en cualquier tiempo y lugar*. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”¹⁶³.

En efecto, el espacio de aparición se superpone a la *polis* precisamente porque Arendt no quiere que Atenas recaiga sobre la política del presente con todo su peso. Atenas lega el origen, pero la historia del ser político se manifiesta en

¹⁶⁰ Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 43.

¹⁶¹ Íbid. Habermas también dice que “el destierro, la expropiación y la destrucción del patrimonio doméstico son todo uno”.

¹⁶² Arendt, *La condición humana*, p. 221. Las cursivas son mías. En el original: “The *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be. <<Wherever you go, you will be a polis>>”. Arendt, *The Human Condition*, p. 198.

¹⁶³ Íbid. Las cursivas son mías. En el original: “these famous words [...] expressed the conviction that action and speech create a space between the participants which can find its proper location almost any time and anywhere. It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 198-99.

libertad. Por eso los hombres no se callan ni obedecen, incluso aunque deformen o pisoteen el origen.

¿Qué es lo que sucede? En gran parte, la ontología política piensa lo político desde su origen griego para recuperarlo, pero nunca para que ejerza el mandato sobre el presente. Relatar la historia de la política significa para Arendt reconstruir el mundo con sus relaciones, como explica Fina Birulés: “relatar es dar sentido a lo heterogéneo pero sin unificar”¹⁶⁴; pero esto indica una vez más que el mundo ha sido amenazado. No es de extrañar que se viva el peligro así en pleno siglo XX, aun si la sensación de crisis venía de un tiempo anterior y era incluso algo que se consideraba revitalizador. Adolf Hitler lo había previsto con grosería estilística en su *Mi lucha*: “el sentido de la próxima catástrofe finalmente se volvió anhelo”¹⁶⁵. La diferencia, con Arendt, es que la crisis ya había sobrevenido y se había comprobado en la realidad; sigue siendo la crisis, sin embargo, la que articula el pensamiento sobre lo político. Cuando Arendt piensa lo político – y esto es lo que hace en toda su obra – piensa lo ausente (la *polis*) para que vuelva¹⁶⁶; sin embargo, volverá en sus propios términos, si vuelve, desde la libertad que da el no querer dejar de hablar. Esa es la novedad más importante respecto a Heidegger. Se intuye el peligro, no obstante, desde el humanismo moderno, la época del olvido de la política: basta releer el despiadado análisis de los derechos humanos que Arendt escribe en *Los orígenes del totalitarismo* para darse cuenta de la culpa del humanismo, que con su insistencia en el proceso racional ha despolitizado el mundo y ha deshumanizado la realidad¹⁶⁷. Es ese ataque a sí mismo del humanismo el que debe ser desmontado, por lo que los principales enemigos de Arendt siguen siendo los racionalistas, a los que, muy a su pesar, han venido a unirse los despreciables apóstoles de la catástrofe irracional.

La acción tiene consecuencias ilimitadas. Su ilimitación no proviene del número de personas que actúan, es decir, no es cuantificable, sino de su condición

¹⁶⁴ Birulés, “Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en Arendt, *¿Qué es la política?*, 23.

¹⁶⁵ Citado en Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, p. 80. La traducción es mía. La cita es de Hitler, *Mein Kampf*, p. 158.

¹⁶⁶ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, agosto de 1969, [27], p. 705. Arendt parafrasea a Heidegger: “La tarea del pensamiento: transformar lo ausente en presente”.

¹⁶⁷ Ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 422ss. Esta obra se citará siempre en su traducción española, que en ocasiones se acompañará de la referencia en el original inglés.

ontológica: la pluralidad. Por consiguiente, el propósito de revitalizar la acción en un mundo que se ha vuelto mecánico tiene también consecuencias ilimitadas que Arendt está deseosa de provocar. Lo incalculable de la acción actualiza la libertad¹⁶⁸. Si el espacio de aparición es el agrupamiento *previo* a toda formación y delimitación del poder, la esfera pública nace cuando éste (el poder) se constituye en principios y se otorga instituciones. Poder es, en el lenguaje ontológico de Arendt, acción concertada: varios individuos se ponen de acuerdo para iniciar una acción común¹⁶⁹. El poder es legítimo mientras se mantiene el concierto de acciones y opiniones de la gente, lo cual impide que sea concebido como monopolio de los medios de la violencia por el Estado o por un individuo. Entonces, la fuerza de la comunidad *no* es el poder. También el poder es ilimitado (es lógico, pues proviene de una acción concertada) y es la esfera pública la que debe delimitarlo para que no se destruya a sí mismo. Poder y libertad, ya lo vemos, coinciden: ambos surgen entre hombres y se disuelven tan pronto como ellos desaparecen o se callan y se van a casa. Pero es el poder el único que puede mantener en la existencia al espacio de aparición, que es fugaz como un relámpago; de ahí que deba autoconstituirse en leyes, instituciones, etc., que evidentemente deben ser democráticas en el sentido usual de la palabra, pues son de la gente.

Arendt dice que “lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción [...], y lo que al mismo tiempo el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder”¹⁷⁰. El poder de la gente, la democracia. Karl Löwith, él mismo discípulo judío de Heidegger, acusaba de banalidad al existencialismo ya en 1932, precisamente porque el análisis de la situación cotidiana de la gente dejaba de lado a la gente en favor de la mismidad que pone en cuestión todas las estructuras existenciales; de este modo, la

“universalidad en el hombre [...] permanecerá necesariamente oculta y en las sombras, mientras, a la luz de una mismidad singularizada, aparezca

¹⁶⁸ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 215. En el original, Arendt habla de la “boundlessness of action”, en *The Human Condition*, p. 191.

¹⁶⁹ Ver *Íbid.*, p. 222.

¹⁷⁰ *Íbid.*, p. 224. En el original: “What keeps people together after the fleeting moment of action has passed [...] and what, at the same time, they keep alive through remaining together is power”. Arendt, *The Human Condition*, p. 201.

sólo como <<multitud>> (Kierkegaard), <<masa>> (Jaspers) y <<ser uno>> (Heidegger)”¹⁷¹.

Y terminaba: “[l]a universalidad humana está tan lejos de ser una llanura humanitaria como de ser un abismo existencial”¹⁷². De esto también se da cuenta Hannah Arendt y rompe con la idea de la llanura humanitaria en su concepción del poder político. ¿Rompe, asimismo, con el abismo existencial? Esta es la clave del análisis que aquí se está llevando a cabo. Por un lado, la política expresa la necesidad de ir más allá del espacio de aparición para que tenga sentido y no se disuelva; por otro, la teoría política se desarrolla como una crítica de la modernidad y de los acontecimientos que han marcado la contemporaneidad, concretamente de aquellos que culminan en el totalitarismo. Crítica de la modernidad y análisis del totalitarismo confluyen: el hombre moderno ha perdido la realidad de su aparición, ya no tiene situaciones en las que proyectarse políticamente.

La opinión pública democrática falsea y encubre las opiniones de la gente. En este punto retomamos, una vez más y a riesgo de provocar la esquizofrenia del lector, el análisis heideggeriano del uno, con la finalidad de comprender la conexión entre política y publicidad en la ontología de Arendt. Las palabras que Heidegger dedica al uno son perturbadoras por el irresistible vínculo que mantienen con la publicidad moderna:

“el uno se mueve tácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conocido se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza”¹⁷³.

Y culmina así el ataque:

“Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como <<la publicidad>> [<<die Öffentlichkeit>>]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón [...]. *La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera*”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, “Filosofía de la existencia”, p. 26.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 27 “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno”, p. 151.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 151-52. Las cursivas son mías.

El uno es el ámbito de lo uniforme y lo trivial, donde todo el mundo opina y presume de estar informado. Lo curioso es que Arendt se referirá en términos muy parecidos a la sociedad moderna y citará incluso este párrafo de *Ser y tiempo* para ello¹⁷⁵. El pensador alemán en ningún momento aclara la diferencia ontológica (si la hay) entre el espacio público y la sociedad. Todo hace pensar que ambas coinciden y que, por ello, la emancipación del *Dasein* destruye lo público. Arendt, por el contrario, dedica su ontología política a aclarar esa diferencia entre lo público ontológico (la aparición a la luz) y lo social, su devaluación histórica.

La existencia humana es, como tal, pública. Los hombres son mientras aparecen en el mundo. Lo público es incluso la condición de posibilidad del pensamiento, pues pensamos solamente lo real y, cuando no está delante de nosotros, lo traemos a nuestra mente en la forma de una imagen¹⁷⁶. De la irresistible conexión entre el ser y la publicidad extrae Arendt dos consecuencias: la primera se refiere a la comprensión ontológico-política de la opinión (*doxa*); la segunda, a la de la opinión pública moderna que unifica las opiniones personales y resuelve equivocadamente la cuestión de la publicidad, al silenciar la singularidad de las opiniones. Veamos, en primer lugar, la inequívoca posición que tiene la *doxa* en la ontología política: “ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente”¹⁷⁷. En el *Diario Filosófico* se encuentra un juego de etimologías entre la opinión y el inglés *to open* (abrir), procedente del latín *opinari* (opinar, suponer), juego que recuerda a Heidegger pero que le pone la puntilla al desviarse del griego-alemán al latín-inglés, las lenguas fraudulentas: “Opinion = what opens up to me”¹⁷⁸ (opinión: lo que se abre para mí). El vínculo entre la opinión y el mundo se establece claramente:

“Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a

¹⁷⁵ Ver Arendt, Prefacio a *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 11; ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, marzo de 1967, [17], p. 645.

¹⁷⁶ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 108; *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 86, sobre “productive imagination”.

¹⁷⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 66. En el original: “Being seen and being heard by others derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position”. Arendt, *The Human Condition*, p. 57.

¹⁷⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIX, febrero de 1954, [38], p. 455; ver también *Notas y apéndices*, [38], nota 1, p. 1013.

su alrededor sepan que *ven lo mismo en total diversidad*, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”¹⁷⁹.

La opinión, según estos textos, no es sólo el modo de posicionarse el hombre en la realidad (se opina sobre “lo mismo”, *sameness*), sino que también es el modo en que se *recibe* el ser en la palabra que pronunciamos. Al opinar “auténtica y verdaderamente”, se descubre el mundo. La verdad del Ahí se sitúa en la reciprocidad entre el ser que irradia luz y su reconocimiento por los hombres: por eso, el ser humano *opina*. Cuando falta esa reciprocidad, en cambio, la opinión se manipula¹⁸⁰: no se dice la verdad, sino que se toma la opinión como un objeto a la mano. El mundo se descubre impropio, se oscurece. Sin embargo, también el ser humano se muestra libre en la mentira.

Aquí ya puede verse la relación entre la estructura socio-política y la ontología fundamental con mayor claridad que antes. La pluralidad manifiesta el modo de aparecerse el ser a los hombres: “quizá no haya nada más sorprendente en este mundo nuestro que la casi infinita diversidad de sus apariencias”¹⁸¹. Los fenómenos socio-políticos son variables y reproducen la apertura concreta del ser. La historia del ser político desvela las distintas posibilidades en que los hombres organizan su pluralidad y los modos de abrirse al mundo. Sin embargo, cuando socio-políticamente el ser humano se organiza con el objetivo de eliminar la pluralidad, esto se traduce en una pérdida de realidad, en un desfondamiento por el que el ser se cierra en vez de abrirse. Parecerá que las consecuencias son sólo cuestión de matiz y que se evalúan en el corto plazo; sin embargo, a largo alcance lo que se consigue es desfondar ontológicamente el mundo, lo que también resulta en una deshumanización de lo real. Arendt defiende un solo modelo político que recoge la pluralidad del ser y es fiel a ella: la democracia. Más adelante veremos, sin embargo, que Arendt *no* habla, en rigor, ni de la democracia moderna, ni, sorprendentemente, de la *polis* ateniense, aunque ésta ponga el origen y obligue, en virtud del lenguaje que piensa y responde a la tradición política, a la repetición (*Wiederholung*). Ya dice Heidegger, en el famoso párrafo 74, que “[l]a repetición

¹⁷⁹ Arendt, *La condición humana*, p. 66. Las cursivas son mías. En el original: “Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear”. Arendt, *The Human Condition*, p. 57.

¹⁸⁰ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, febrero de 1968, [39], p. 658.

¹⁸¹ Arendt, *La vida del espíritu*, p. 44. En el original: “Nothing perhaps is more surprising in this world of ours than the almost infinite diversity of its appearances”. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 20.

es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido”¹⁸². Sólo que habrá que rescatar las posibilidades “ocultas” de la política, que de por sí no constituyen una tradición explícita. La tradición política a la que debe retornarse ha cambiado respecto a Heidegger y ya no es la nación, tal y como nos llama desde su fundación en el tiempo de los héroes; tampoco es exactamente la *polis*.

La opinión propia es la condición de posibilidad del pensamiento. Los hombres piensan en el mundo; pueden callar y seguir pensando – hasta que son interrumpidos por la vida mundana – o pueden abrir la boca y hablar; al hacer lo segundo, desvelan sus relaciones con aquellos a los que se refieren o se dirigen. También esto lo inventaron los griegos, puesto que

“el ciudadano griego aprendió a intercambiar sus propios puntos de vista, su propia <<opinión>> – la forma en que el mundo se le aparecía y mostraba [...] – con sus conciudadanos. Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar el mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos”¹⁸³.

Sabemos por *Ser y tiempo* que el *Dasein* comprende originariamente el ser, que lo comprende siempre; sin embargo, también para Heidegger es Grecia la que ha inaugurado el pensamiento compresor del ser. La importancia metapolítica de la *doxa*, que puso de manifiesto la democracia griega, tiene consecuencias morales y no solamente políticas: la moral – los comportamientos humanos que deben plegarse a normas – no puede fundamentarse en la experiencia de una verdad absoluta; no al menos cuando el comportamiento se establece *en* el mundo de lo público (otra cosa es el hogar). Esto es lo que no supo ver Heidegger en su retorno al pensamiento griego. En el último capítulo de este trabajo, analizaremos el vuelco de la opinión en el juicio, por cuanto éste politiza (si bien, en potencia) la opinión en un mundo caído.

¹⁸² Heidegger, *Ser y tiempo*, § 74 “La constitución fundamental de la historicidad”, p. 401.

¹⁸³ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 60. En el original: “the Greek learned to exchange his own viewpoint, his own <<opinion>> – the way the world appeared and opened up to him [...] – with those of this fellow citizens. Greeks learned to *understand* – not to understand one another as individual persons, but to look upon the same world from one another’s standpoint, to see the same in very different and frequently opposing aspects”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 50. Esta obra se citará siempre en su traducción española, que en ocasiones se acompañará por la referencia en el original inglés.

¿En qué se basa la condena de la opinión pública moderna? La fuente de la formación de la opinión pública se encuentra, según Mill, en la libertad de prensa, que es “el verdadero equivalente, aunque no el más adecuado en todos los respectos, al *Pnyx* y al *Forum*”¹⁸⁴. La clave de la publicidad moderna está en la idea de “formación”: al no disponer de un espacio físico en el que realmente quepan *todos* – recordemos que estamos en plena universalización del derecho de ciudadanía, un proceso largo y difícil – se recurre a una opinión pública unificada que filtra y segrega las opiniones particulares con un criterio racional. Eso hace que la formación sea legítima y, también, que *informe* a los ciudadanos ignorantes acerca de lo que es lícito pensar. Ni Heidegger ni Arendt aceptan esta situación. La función original del espacio público “consiste en iluminar los asuntos de los hombres ofreciendo un espacio a las apariciones donde pueden mostrar, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer”¹⁸⁵. La metodología ontológica descubre el fenómeno originario de la publicidad, es decir, el modo en que ésta despliega todas sus posibilidades; a continuación, se procede al ataque contra la manifestación histórica moderna. El argumento ontológico-político es, por lo tanto, de ida y vuelta: por un lado, muestra cómo el ser político se desvela en la historia socio-política; por otro, su desvelamiento introduce una serie de promesas incumplidas que Arendt trata de convocar para su realización futura.

La opinión pública, que canaliza la información a través de los medios de comunicación, y para la que la libertad de prensa es uno de los bienes más preciados y el equivalente de la plaza pública antigua, inhabilita el espacio público para la opinión individual; de modo que es prácticamente imposible dar lugar a un debate público sobre la realidad. Esta debe de ser una impresión habitual en las democracias modernas: hace sólo unos meses, Antonio Muñoz Molina criticaba la política española por haber “sustituido a la racionalidad o al sentido común en casi todos los discursos políticos” por el delirio¹⁸⁶. Para su denuncia, empleaba la prensa. Arendt, por el contrario (aunque también, seamos sinceros, utilizaba la prensa: gran parte de su obra está hecha de artículos), denuncia

“la incompatibilidad total que se da entre el gobierno de una <<opinión pública>> unánime y la libertad de opinión, pues lo cierto es que resulta

¹⁸⁴ Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, p. 38.

¹⁸⁵ Arendt, Prefacio a *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 10.

¹⁸⁶ Muñoz Molina, “Estado de delirio”, en *EL PAÍS*, 27 de enero de 2007.

prácticamente posible la formación de opinión cuando todas las opiniones han llegado a ser idénticas”¹⁸⁷.

Arendt no dice que sea difícil habilitar espacios de opinión en la sociedad civil; no ataca las grandes corporaciones económicas que dominan los medios de comunicación de masas y propone medios alternativos y más pequeños donde sea posible hablar, ni defiende un modelo resistente dentro incluso de la prensa escrita masiva. La cuestión es que la incompatibilidad es total entre la opinión pública moderna y la *doxa*, que confronta las opiniones individuales. La ausencia de *doxa* en los tiempos modernos sirve para comprender el fenómeno totalitario: al carecer de un espacio común para la acción y la opinión, se pierde el contacto con la realidad y la habilidad de pensar polémicamente, lo que facilita la entrada de fuerzas destructoras de la pluralidad. La sociedad moderna impide la actualización de la pluralidad; de este modo, la destruye lentamente, deja el terreno polvoriento y listo para su liquidación totalitaria.

A partir de la interpretación arendtiana de la opinión pública moderna, se comprende mejor la naturaleza de la sociedad (*Gesellschaft*); y ésta se aproxima mucho al uno de *Ser y tiempo*: se trata de

“un discurso que no descubre lo que es, sino que lo esconde debajo de la alfombra mediante exhortaciones de tipo moral y otras que, con el pretexto de defender antiguas verdades, *degrada toda la verdad a trivialidades carentes de significado*”¹⁸⁸.

Esta cita se extrae del Prefacio a *Hombres en tiempos de oscuridad* y es un homenaje a Heidegger. Con ella, descubrimos que la trivialidad es la característica esencial tanto de la cotidianidad moderna (en Heidegger) como de la sociedad: la progresiva degradación histórica de la apertura ontológico-política. Como Heidegger dijo, desde su atalaya, en *Introducción a la metafísica*: “cuando nos rodea la tenaz trivialidad como un terreno yermo en el que nos parece indiferente si el ente es o no es, de una forma muy peculiar, vuelve a insinuarse la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada?”¹⁸⁹ Esta es la pregunta esencial de la filosofía: el pensador se aparta del mundo y vuelve a la verdad de los griegos.

¹⁸⁷ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 233. En el original: “the decisive incompatibility between the rule of a unanimously held <<public opinion>> and freedom of opinion, for the truth of the matter is that no formation of opinion is ever possible where all opinions have become the same”. Arendt, *On Revolution*, p. 225. Esta obra se citará siempre en la traducción española, que en ocasiones se acompañará por la referencia en el original inglés.

¹⁸⁸ Arendt, Prefacio *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 10. Las cursivas son mías.

¹⁸⁹ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 11-12.

Arendt, siempre dispuesta a escuchar y responder a Heidegger, la transforma en la pregunta fundamental de la filosofía política, como informa Fina Birulés en su artículo sobre la *Introducción a la política*, que no llegó a terminarse: “¿por qué debe haber alguien y no nadie?”¹⁹⁰ La filosofía política rememora, así, las posibilidades de la existencia política auténtica. Pero su pregunta parte de la historia de su degradación.

¹⁹⁰ Birulés, “Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en Arendt, *¿Qué es la política?*, p. 9.

CAPÍTULO 2: EL OLVIDO DE LA POLÍTICA

*Se supone que toda esta revolución ha ocurrido en el ámbito del
puro pensamiento. (Karl Marx)*

Siguiendo el método heideggeriano de análisis del pensamiento, Arendt traza una historia de la política que resume la progresiva degradación de la acción y el discurso en condiciones modernas; un relato sobre la pérdida de la *polis* que significará, a la vez, la pérdida de humanidad del mundo, aun a pesar de la progresiva conquista de los derechos individuales. Hay un fenómeno original: la *polis* ateniense, que actúa como motor de la reflexión política, al igual que para Heidegger la cuestión del ser se había planteado por vez primera en el pensamiento presocrático; y hay una reflexión sobre las condiciones que provocan, tras Platón y Aristóteles, el olvido de la política. Este capítulo analizará lo segundo dentro del marco de la ontología que hemos iniciado en el capítulo anterior: es decir, se pondrá al descubierto el argumento ontológico que acusa a la filosofía política de encubrir sistemáticamente el ser político, colaborando en su destrucción y ayudando al levantamiento del híbrido social encubridor. Arendt comparte con Heidegger la disección negativa de la modernidad, que se caracteriza fundamentalmente por el ascenso de la sociedad de masas y por la técnica planetaria. Ambos son fenómenos relacionados. Lo económico es un elemento más, y ni siquiera el de mayor importancia, de lo social: aunque esta interpretación fructifica en agudas observaciones políticas, la negligencia respecto a la economía moderna incapacita a Arendt para ver determinados aspectos del mundo contemporáneo. Previamente, hemos de fundamentar teóricamente la ontología política. Después podrá darse el paso, en la investigación, hacia el análisis de la propuesta política; se desvelarán entonces los elementos de la crítica del presente.

Cuando Arendt, en *La condición humana*, se detuvo a pensar en “lo que hacemos”, llevó a cabo una fenomenología de las actividades humanas que le condujo a descubrir tres dimensiones distintas de actividad: la acción, en la que se pone de manifiesto la pluralidad; el trabajo o la fabricación, cuando un hombre solo, mediante el uso de instrumentos, produce una cosa a partir de la naturaleza; y la labor, pura actividad metabólica de la especie humana. La historia del ser

humano describe la constante interrelación de las tres actividades, que únicamente aparecen bien diferenciadas *en tanto conceptos* extraídos de la experiencia. Dos momentos señalan el origen del olvido de la política: en primer lugar, la confusión de *praxis* y *poiesis*, es decir, de la acción con la fabricación ya en la lengua griega; en segundo lugar, la elevación de la *vita contemplativa* al rango de actividad más humana. Ambas cosas suceden en las postrimerías de la Grecia clásica que trajo al mundo lo político: la primera culpa a Platón de convertir la política, aquello que se hace por mor de sí mismo, sin ninguna utilidad ulterior, y desde el completo desconocimiento, en una *techne*¹. Se dirá algo más sobre este asunto en el capítulo 4. Respecto a la elevación de la contemplación, también Arendt distribuye las culpas entre Platón y Aristóteles. El conocido mito de la caverna funda la filosofía occidental: el filósofo es aquel que abandona la oscuridad de los asuntos humanos en pro del conocimiento, aunque más tarde se vea obligado a regresar. Para Platón, “se produce la necesidad de volver a la caverna, de dejar el reino de las esencias eternas y pasar otra vez al reino de las cosas perecederas y de los hombres mortales”². Esta necesidad es política, pero la política ya no es un bien.

Se puede retornar a la caverna – del mismo modo que el *Dasein* volvía al coestar mundano – porque la jerarquía de las actividades humanas ya ha sido trastocada. Pensar y conocer lo real es bueno. Lo real, además, se ha convertido ahora en “el cielo y el sol, [comparada con los cuales] la tierra es como el Hades”³. La contemplación del cielo y el sol apartaba de los asuntos humanos⁴, porque es además una actividad “sin acción e incluso sin palabras: el [*nous*] aristotélico, la altísima y específicamente humana capacidad de visión pura, no puede expresar con palabras lo que contiene”⁵. Como anteriormente los hombres se immortalizaban en el recuerdo de sus conciudadanos, es decir, en la propia *polis*,

¹ Ver Arendt, *La condición humana*, 31 “La tradicional sustitución del hacer por el actuar”, pp. 241ss. En el original: “The Traditional Substitution of Making for Acting”, pp. 220ss.

² Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, p. 42. En el original: “there is the necessity of returning to the cave, of leaving the realm of eternal essences and moving again in the realm of perishable things and mortal men”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 43. En el original: “compared to the sky and the sun, the earth is like Hades”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 36.

⁴ Ver *Ibid.*, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 55.

⁵ *Ibid.* En el original: “the proper attitude of mortals [...] was actionless and even speechless contemplation: the Aristotelian [*nous*], the highest and most human capacity of pure vision, cannot translate into words what it beholds”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 47.

“los filósofos resolvieron la antigua paradoja negando al hombre no la capacidad de <<inmortalizarse>>, sino la capacidad de medirse a sí mismo y medir sus propias hazañas con respecto a la grandeza perdurable del cosmos, de igualar, por así decirlo, la inmortalidad de la naturaleza y los dioses con una grandeza inmortal propia”⁶.

Es decir, los filósofos trasvasaron la actividad inmortalizadora al pensamiento y le negaron toda grandeza a la *polis*. Descubrieron, así, que la *polis* debía organizarse en torno del pensamiento: “para el filósofo, [...] el hombre, además de palabra, es *pensamiento hecho carne*”, por lo que, “cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular, como si ningún hombre sino el Hombre habitase la Tierra”⁷. Lo verdaderamente humano pasó a ser esta capacidad de admirarse (el griego *thaumazein*) ante las estrellas.

La inmortalización es la actividad por la que los hombres toman conciencia de su finitud. De ahí que, en Heidegger, ésta se produzca en el instante de la aceptación de la muerte. Pero, para Arendt, la mortalidad consiste en “moverse en una línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico”⁸: se nace lo mismo que se muere. La inmortalización de los mortales se configura colectivamente en la *polis*: es ella la que trasciende a la muerte de sus ciudadanos, porque les permite distinguirse y luego les recuerda. Esta transcendencia es política y posibilita la permanencia física del mundo: sin ella,

“ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. [...] La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo”⁹.

⁶ Íbid. En el original: “the old paradox was resolved by the philosophers by denying to man not the capacity to <<immortalize>>, but the capability of measuring himself and his own deeds against the everlasting greatness of the cosmos, of matching, as it were, the immortality of nature and the gods with an immortal greatness of his own”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 47.

⁷ Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 71. En el original: “To the philosopher, [...] man is quite naturally not just word but *thought made flesh*, the always mysterious, never fully elucidated incarnation of the thinking capability. [...] For while, for whatever reason, a man indulges in sheer thinking, and no matter on what subject, he lives completely in the singular, that is, in complete solitude, as though not men but Man inhabited the earth”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 47.

⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 50. En el original: “This is mortality: to move along a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a cyclical order”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 42.

⁹ Arendt, *La condición humana*, p. 64. En el original: “Without this transcendence into a potential earthly immortality, no politics, strictly speaking, no common world and no public realm, is possible. [...] It is the

Con este tipo de transcendencia, los hombres aceptan su muerte y la de los otros, pero apuestan por la supervivencia del mundo porque saben que él permanecerá. Sin embargo, la elevación de la contemplación hizo que la política se transformase en un asunto de “saber hacer” (*techne* griega y *know-how* americana), una tarea lastimosa pero necesaria que llevan a cabo los expertos. Los hombres actúan por ejecución, obedecen lo que otro que sabe les manda. En la historia del ser político, esta transformación de las actividades desvela las posibilidades de la acción y del pensamiento. Ambas destapan aspectos del ser que en su fenomenización original quedaron encubiertos.

El giro político de Hobbes, en los albores de la época moderna, trajo consigo la desesperación del pensamiento y el rechazo de la contemplación. La conciencia medieval de que era imposible conocer a Dios y, por ello, la realidad, introdujo de nuevo a la acción en el mundo¹⁰. Hans Blumenberg ha dedicado su obra *La legitimidad de la Edad Moderna* a esta vuelta al mundo y a la humanidad: interpreta la duda cartesiana y el Estado hobbesiano como dos recursos de autoafirmación humana que fundan la nueva relación del pensamiento con la realidad¹¹. Arendt coincide con Blumenberg en esta orientación general de la modernidad, pero le da un giro ontológico más propio de la *Seinsgeschichte* o “historia del ser” heideggeriana que de la historia de las ideas teórico-políticas. Los modernos intentaron rehumanizar el mundo que había sido deshumanizado con la contemplación de lo divino, pero su retorno al mundo desveló una nueva posibilidad, antes desconocida, de la acción:

“sin esperanza de hallar la verdad a través de la mera contemplación, [el hombre moderno] empezó a poner a prueba su capacidad para la acción y, al hacerlo así, no pudo evitar la comprobación de que, cada vez que el hombre actúa, inicia procesos”¹².

publicity of the public realm which can absorb and make shine through the centuries whatever men may want to save from the natural ruin of time”. Arendt, *The Human Condition*, p. 55.

¹⁰ Ver Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, p. 46: “La dicotomía entre contemplación y acción, la jerarquía tradicional que establecía que la verdad se percibía, en última instancia, sólo en la contemplación sin palabras y pasiva, ya no podía sustentarse cuando la ciencia se había vuelto activa y *obraba* para obtener conocimiento”. En el original: “The dichotomy between contemplation and action, the traditional hierarchy which ruled that truth is ultimately perceived only in speechless and actionless seeing, could not be upheld under conditions in which science became active and *did* in order to know”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 39.

¹¹ Ver Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 196: “el derecho primordial de auto-afirmación se vuelve comprensible mucho antes de Descartes y de Hobbes”, es decir, condensa el origen de la modernidad (*Neuzeit*: nuevo tiempo) ya en las disputas del nominalismo. La traducción es mía. Sobre la duda cartesiana, ver pp. 183ss.; sobre *Leviatán*, ver pp. 218ss.

¹² Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 71. En el original: “despairing of ever finding truth through mere contemplation, he began to try out his capacities for action,

En resumen: los modernos descubrieron el experimento científico, la hipótesis comprobable¹³ que domina técnicamente el planeta.

Al hacer de la acción un proceso, los hombres se dieron cuenta de que podían conocer lo que hacían, en el sentido de lo que fabricaban. La desconfianza hacia lo dado provocó que se volvieran hacia lo hecho, de manera que la *praxis* se transformó radicalmente en *poiesis* y los hombres, en científicos. Y, más adelante, cuando comprendieron que ellos hacían su propia historia, y que podían dirigirla por el bien de la humanidad, en filósofos de la historia. De nuevo, Blumenberg opina que la *Seinsgeschichte*, que interpreta la modernidad en los términos de su esencia técnica de dominación, se vuelve incapaz de comprender la diferencia entre la dominación de la naturaleza y la autoafirmación humana y, por lo tanto, de comprender la problemática general que ha heredado críticamente la razón¹⁴; por lo que tiene que definir la época en tanto ésta olvida al ser (a la naturaleza-*physis*, irradiación del ser en los entes¹⁵) en la obsesión por dominarlo. Y, aunque es cierto que Blumenberg se refiere a Heidegger en este texto, Arendt no escapa de la crítica, porque también para ella la *praxis* tiene un sentido ontológico que la técnica olvida, desvelando sus posibilidades destructivas.

El filósofo-rey de Platón había regresado a la caverna porque no le quedaba más remedio; al fin y al cabo, seguía siendo un hombre, aunque le pesara. Para él, la vuelta era un sacrificio, y por ello le correspondía liderar la *polis* y no actuar en ella. Platón está en el origen de las utopías modernas de la construcción: la *polis* se diseña y los asuntos humanos se modelan de acuerdo con el conocimiento de lo más conveniente. Hoy todas las empresas tienen, de hecho, su departamento de recursos humanos, su modo rentable de organizar y distribuir el material humano y el conocimiento de que cada hombre dispone al servicio de la empresa. El comienzo de la política instrumental se originó allí donde se puso la *polis* al servicio de un bien más alto, fuese éste el pensamiento, la emancipación, o el

and by doing so he could not help becoming aware that wherever man acts he starts processes". Arendt, *Between Past and Future*, "The Concept of History: Ancient and Modern", p. 62.

¹³ Ver Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 199: "*Hypothesis* [...] se convierte [...] en un medio de auto-afirmación, el potencial para la producción humana de todo aquello de lo que la naturaleza carece o que no ofrece en cantidad suficiente para el hombre". La traducción es mía.

¹⁴ Ver *Íbid.*, pp. 191-92.

¹⁵ Ver Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 22-23: "Pero [*physis*], la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la <<naturaleza>>" (p. 23).

progreso económico. Pero allí empezaron también los problemas de la política instrumental: el fin de la fabricación es fabricar cosas, no hombres. Con esta confusión, el mundo se convirtió en un lugar de medios donde era imposible otorgarle un significado a las acciones¹⁶: las relaciones ya no relacionaban cosas, sino que cada cosa se convirtió en instrumento de otra, y así *ad infinitum*. Los últimos estertores de la modernidad, en el siglo XX, ven nacer el esplendor de la ingeniería social: por un lado, se construye la nación a la medida de la raza y, por otro, la dictadura del proletariado construye el socialismo en un solo país. Todo, eso sí, al coste de la política. Trataremos de entender el modelo ontológico que explica este proceso destructivo y su violencia social, sobre todo en lo que se refiere al filósofo de la acción revolucionaria por excelencia, Karl Marx.

La desaparición de la política comienza históricamente con el mercado de productores, que pertenece al trabajador, al *homo faber*. La capacidad productiva es la dimensión intermedia de la actividad humana: se localiza entre la acción política y la labor natural, y se pone al servicio del mundo, porque el trabajador es aquel que construye el mundo sólido y estable en el que nos relacionamos. En palabras de Dana Villa,

“el trabajo no humaniza la naturaleza. Más bien, [Arendt] advierte de que crea un espacio no natural, el <<mundo>>, que permanece yuxtapuesto sobre la positividad inarticulada de la naturaleza. [...] En el esquema arendtiano, el mundo creado por el trabajo [...] se sitúa *entre* la naturaleza y la humanidad”¹⁷.

La modernidad reivindicó la *praxis* en virtud de su capacidad productora. Hobbes giró hacia la política para construir Leviatán, el Estado perfecto que protegía a los individuos de sí mismos. Por ende, se sacrificó toda la inseguridad política de la acción a la fiabilidad del trabajo y se hizo depender todo lo humano de ello; el trabajo “no prepara la materia para la incorporación, sino que la transforma en material con el fin de obrar sobre ella y *usar el producto acabado*”¹⁸. Aquí vemos que el trabajo produce “bienes útiles” cuyo valor es de uso para el hombre. El problema político del trabajo es que el trabajador trabaja solo, en aislamiento: tiene una idea que lleva a cabo con sus instrumentos; si tiene que construir una mesa, construirá una mesa con la madera; si un edificio, sacará los planos y hará los

¹⁶ Ver Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 27. La traducción es mía.

¹⁸ Arendt, *La condición humana*, p. 112. Las cursivas son mías. En el original: “work, which does not prepare matter for incorporation but changes it into material in order to work upon it and use the finished product”. Arendt, *The Human Condition*, p. 100.

cálculos y dibujará el edificio, que luego se levantará sobre el plano. En opinión de Arendt, fue Marx “quien [...] únicamente resumió, conceptualizó y transformó en programa los básicos supuestos de doscientos años de modernidad”¹⁹.

Lo que sigue es, esencialmente, la aclaración ontológico-histórica del trabajo (*poiesis*) tal y como Arendt la percibe en Marx, su principal ideólogo moderno. La *poiesis* hace que cada individuo se encuentre solo frente al resultado de su trabajo; su acción es su técnica, su modo de hacer el producto, que surge de la mezcla de su fuerza de trabajo y de la materia natural. El encuentro con los otros únicamente tiene lugar cuando el productor acude al mercado, donde están ya los otros productores con sus productos; sus relaciones, por consiguiente, se establecen no entre sí, sino entre los productos que producen²⁰. Cuando Marx reivindica la acción frente al pensamiento especulativo, lo que hace es reivindicar el honor del trabajo, no el de la acción. Y, sin embargo, sabemos que Marx fue el apóstol de la acción revolucionaria: ¿qué es, en opinión de Arendt, lo que le impidió concebir la esencia de la acción política? Ella misma lo ha dicho: doscientos años de prejuicios modernos que Marx quiso revertir en favor de la humanización, pero sin anular el conocimiento acumulado. Marx era consciente de los prejuicios conceptuales sobre los que se sostenía la economía política clásica, que pretendía humanizar la sociedad mediante la creación de la riqueza común pero que conseguía todo lo contrario: pobreza extrema para los individuos explotados por el capital. Según Arendt, Marx fue el primero en darse cuenta de la magnitud del problema y del vínculo que éste tenía con el trabajo:

“a esta falta de relación con los demás y este interés primordial por el intercambio los calificó Marx como la deshumanización y autoalienación de la sociedad comercial, que excluye a los hombres *qua* hombres y exige, en sorprendente contradicción con la antigua relación entre lo público y lo privado, que los hombres se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad con sus amigos”²¹.

¹⁹ Íbid., p. 69. En el original: “Karl Marx, who in this [la visión cristiana de la política como una carga] as in other respects only summed up, conceptualized, and transformed into a program the underlying assumptions of two hundred years of modernity”. Arendt, *The Human Condition*, p. 60. Dumont tiene la misma idea sobre la culminación de la modernidad en Marx: ver Dumont, *Homo equalis*, Segunda Parte: “El Apogeo: Karl Marx”, pp. 142ss.

²⁰ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 232: “las personas que se reúnen en el mercado de trabajo no son principalmente personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas”. En el original: “the people who meet in the exchange market are primarily not persons but producers of products, and what they show there is never themselves”. Arendt, *The Human Condition*, p. 209. Ver Dumont, *Homo aequalis*, p. 171: “la relación con la naturaleza, la producción, recibe la prioridad respecto a las relaciones entre hombres, es decir, a la sociedad y a la conciencia”.

²¹ Arendt, *La condición humana*, p. 232. En el original: “It is this lack of relatedness to others and this primary concern with exchangeable commodities which Marx denounced as the dehumanization and self-

El individuo económico, cuya fuerza reside en su capacidad de producir, y la sociedad, que se ordena en torno del trabajo de los individuos, están íntimamente vinculados. Ambos términos deberían acoplarse adecuadamente: la sociedad ha de reflejar el trabajo humano, sin permitir que se distribuyan las ganancias injustamente según las particularidades de la ordenación social (las clases); individuo y sociedad deben reflejarse el uno en la otro, de modo que el reconocimiento de los individuos económicos no suceda en el orden abstracto del Estado y las leyes, sino en la existencia social real: “el hombre no produce únicamente objetos materiales, sino que se produce también a sí mismo en el proceso”²², por lo que “la sociedad produce al hombre y el hombre la sociedad”²³. El ser común, que constituye la naturaleza social del hombre, puede y debe transformarse mediante la acción moldeadora del hombre que se cambia a sí mismo: esto permite el paso consciente (que significa: dirigido) de la sociedad burguesa de seres alienados al comunismo. Lo que nosotros vemos en el texto de Arendt que hemos transcrito, es decir, *lo que le interesa a Arendt de Marx*, es la subversión de la estructura de lo público y de lo privado que tiene lugar con la sociedad de productores, y que está lejos, en este sentido, de la intención crítica de Marx. Por eso, en opinión de Arendt, la crítica de Marx a la economía política tiene por objeto desarrollarla y cumplirla, llevarla a su máxima realización: riqueza real universal. Del mismo modo, la crítica de Arendt a Marx pretende descubrir en su ideología económica no el modelo clásico del trabajo, sino algo mucho más radical: el proyecto de socialización de la humanidad, que lleva la destrucción política a su estadio más perfeccionado. Así,

“[I]a sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó *el disfraz* de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza”²⁴.

alienation of commercial society, which indeed excludes men *qua* men and demands, in striking reversal of the ancient relationship between private and public, that men show themselves only in the privacy of their families or the intimacy of their friends”. Arendt, *The Human Condition*, p. 210.

²² Dumont, *Homo aequalis*, p. 195.

²³ *Ibid.*, pp. 195-96, nota 6. Dumont argumenta que el punto de partida de Marx ya hace imposible el acoplamiento deseado entre individuo y sociedad, debido a que la concepción individualista opera “la primacía en Marx del postulado revolucionario artificialista en contra de un verdadero reconocimiento de la naturaleza social del hombre” (p. 196).

²⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 73. Las cursivas son mías. En el original: “Society, when it first entered the public realm, assumed the disguise of an organization of property-owners who, instead of claimin access to the public realm because of their wealth, demanded protection from it for the accumulation of more wealth”. Arendt, *The Human Condition*, p. 68.

Lo primero era típicamente político: siempre los ricos habían utilizado su desahogada posición económica para dedicarse libremente a la política, para ser *hombres libres del trabajo y para la política*. Lo segundo ya no era político sino económico: se utilizaba la política para regular el mercado de la riqueza, pero ¿dónde quedaba la política entonces, con su “por mor de” sí misma? La transformación del *oikos* en espacio público, con todo lo extraña e inexplicable que pueda parecer si seguimos el análisis ontológico-histórico de Arendt (¿acaso los ricos despreciaban su riqueza en los tiempos de la *polis*? ¿cuándo y cómo comenzaron los ricos a desear más riqueza en vez de desear ser libres?), se dio primero en la forma purificada de la organización de propietarios que, sin embargo, era *ya un disfraz* de lo social, por cuanto lo social aspira ocultamente a la desaparición de la propiedad o a su nivelación indefinida. Lo importante del argumento arendtiano está en la palabra “disfraz” (*disguise*): los modernos se disfrazaron de propietarios, pero en realidad eran capitalistas destructores de la propiedad. Esto permite un paso suave y controlado de la economía política liberal al marxismo: lo social, en este sentido ontológico, halla su cumplimiento en el comunismo marxista. Marx representa la auto-conciencia de su evolución, la actualización pública de lo social, hasta el extremo. Marx *dice* lo que ya estaba implícito cuando los propietarios quisieron abandonar la propiedad para hacerse más ricos, es decir, cuando se volvieron especuladores y, estrictamente, *perdieron* la propiedad, porque perdieron la posibilidad de refugiarse en ella de la cruda luz del mundo público: renunciaron a la separación física, territorial, entre público y privado, esto es, a un lugar en el mundo.

La economía política liberal fracasó allí donde Marx triunfa: la riqueza debía ser común y dar lugar a la sociedad ocupada, organizada por una división perfecta del trabajo. Pero la sociedad liberal del siglo XIX es tremendamente injusta. Los economistas políticos, a quienes no les salían las cuentas, se inventaron la armonía de intereses y dieron “por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con <<mano invisible>> guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos”²⁵. Esto era manifiestamente absurdo por irreal y, sin embargo, se convirtió en el modo general de

²⁵ *Íbid.*, p. 54. En el original: “it was not Karl Marx but the liberal economists themselves who had to introduce the <<communistic fiction>>, that is, to assume that there is one interest of society as a whole which with <<an invisible hand>> guides the behavior of men and produces the harmony of their conflicting interests”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 43-44.

interpretación: en ideología, de la que Marx salió también triunfante. Arendt sigue así el texto:

“La diferencia entre Marx y sus precursores radicaba solamente en que él tomó la realidad del conflicto, tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo, tan seriamente como la ficción hipotética de la armonía”²⁶.

La realidad social mostraba conflictos sociales entre grupos con intereses distintos y explotación de unos grupos por otros. Pero el trabajo social, una manera de llamar a la división del trabajo, hace posible el progreso en la historia: ésta última determinará la dirección de las fuerzas sociales hacia su humanización. Por un lado, Marx confía en la fuerza objetiva de las transformaciones materiales pero, por otro, anima a los trabajadores a emprender la lucha revolucionaria que ha de forzar la realización histórica: ese es “el significado de la actividad <<revolucionaria>>, práctico-crítica”²⁷. De ese modo se imbrican lo objetivo-material, las fuerzas sociales supra-individuales, y lo subjetivo-moral, reconvertido en una contra-fuerza de la historia. La división moderna del trabajo sólo puede ser superada por medio de una destrucción que ha de ser inmanente, porque sólo así podrá el individuo reconciliarse consigo mismo y con la sociedad. La vuelta de Marx a los hechos, que Arendt admira por cuanto ella misma ve algo similar en su propio existencialismo político, se sostiene sobre una concepción teleológica de la historia. Marx explica así su materialismo histórico en *La ideología alemana*:

“es bastante evidente desde el principio que hay una conexión material de unos hombres con otros, que es determinada por sus necesidades y por su modo de producción, y que es tan vieja como los mismos hombres. Esta conexión está tomando siempre nuevas formas y, por lo tanto, presenta una <<historia>> independiente de la existencia de cualquier sinsentido político o religioso que esencialmente reuniese a los hombres”²⁸.

Las palabras de Marx desmontan, en este texto, cualesquiera pretensiones de la ontología política.

La acción revolucionaria, el gran hallazgo político de Marx en su combate con la filosofía, sólo tiene sentido en este engranaje histórico de fuerzas objetivas. La revolución ha de madurar y explotará en el momento correcto. ¿Cómo concibe Marx la acción política, de acuerdo con la visión de Arendt? La acción consiste en

²⁶ Íbid. En el original: “The difference between Marx and his forerunners was only that he took the reality of conflict, as it presented itself in the society of his time, as seriously as the hypothetical fiction of harmony”. Arendt, *The Human Condition*, p. 44.

²⁷ Marx y Engels, *The Marx-Engels Reader*, “Thesis on Feuerbach”, p. 143. La traducción es mía.

²⁸ Íbid., “The German Ideology”, p. 157. La traducción es mía.

un crudo hacer, libre de constricciones intelectuales, donde la filosofía se concreta (el pensamiento se actualiza en lo particular) mediante un salto imposible que el pensamiento realiza por la violencia. La acción, recordemos, es la producción del trabajador, motivo por el que la violencia lleva en sí el germen de la transformación, lo mismo que el carpintero golpea la mesa con su martillo y que el campesino recoge la siembra con su hoz. En la interpretación de Carl Schmitt, el materialismo dialéctico combina históricamente el racionalismo dialéctico hegeliano – basado en la actividad especulativa de la mente, que ordena y da sentido – con el materialismo irracionalista de la voluntad, que impulsa a la acción directa y la violencia²⁹. Sin embargo, esta es más la visión de Trotski y Lenin, e incluso la de Georges Sorel, que la del propio Marx. La violencia es solamente el elemento productor del trabajo del individuo, que extrae de la materia una forma. No se trata, por tanto, de un movimiento intelectual que comience pensando y lleve después a la práctica lo pensado en la forma de una acción violenta contra la realidad; esto simplificaría grotescamente el movimiento especulativo hegeliano. Por el contrario, es la violencia cruda la que ha engendrado el movimiento que simultáneamente transforma la realidad y origina el pensamiento. Un primer movimiento ha golpeado la madera y ha tenido que producir la mesa, por lo que la acción primigenia es una acción de fuerza contra la naturaleza, que pone un doble movimiento en marcha: el social y el especulativo; ambos, sin embargo, están destinados a unirse al final de la historia. De nuevo, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx nos dice que “el hombre debe probar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la unilateralidad de su pensamiento en la práctica”³⁰.

El materialismo dialéctico no deja de retorcer a Hegel hasta límites casi incomprensibles. Arendt piensa que la violencia productora de Marx transforma el pensamiento especulativo hegeliano en una acción muda:

“la glorificación que hace Marx de la violencia contiene, por tanto, la negación más específica del *logos*, del habla, la forma de intercambio más diametralmente opuesta y tradicionalmente humana. La teoría marxista de las superestructuras descansa, en última instancia, en esta hostilidad antitradicional al lenguaje y en la glorificación concomitante de la violencia”³¹.

²⁹ Ver Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, pp. 79ss.

³⁰ Marx y Engels, *The Marx-Engels Reader*, “Thesis on Feuerbach”, p. 144. La traducción es mía.

³¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, p. 29. En el original: “Marx’s glorification of violence therefore contains the most specific denial of [*logos*], of speech, the diametrically opposite and traditionally most human form of intercourse. Marx’s theory of ideological

Al aplicar las categorías ontológicas de Arendt al pensamiento de Marx, inevitablemente surge esta interpretación por la cual la acción se desvela políticamente y por primera vez en la historia como una acción violenta y transformadora de la realidad. Es Marx el que se burla de la revolución del pensamiento alemán hegeliano en *La ideología alemana*, al que acusa de ser “charlatanería filosófica”³², pero también es Marx quien supedita la política a lo real-económico³³. La filosofía marxista funciona mediante la negación del pensamiento por la acción, pero, al mismo tiempo, el pensamiento sólo se actualiza sobre esta negación de sí mismo, sólo se da un contenido concreto por medio de la actividad destructora de la violencia que concreta la realidad. La diferencia es que la violencia no sólo destruye algo, sino que, al destruirlo, lo cambia y construye otra cosa. Lo curioso, para Arendt, es que el desafío de Marx a la tradición

“consiste en la predicción de que el mundo de los asuntos humanos corrientes, en el que nos orientamos y pensamos en términos de sentido común, un día será idéntico al reino de las ideas en que se mueven los filósofos, o de que la filosofía, que siempre fue sólo <<para los pocos>>, un día llegará a ser la realidad del sentido común para todos”³⁴.

La razón crítica de Hegel funciona en Marx como acción crítica, donde la confrontación activa actualiza el pensamiento.

La acción revolucionaria, *que interpretamos aquí inadecuadamente*, pues falta una consideración mucho más seria del materialismo dialéctico en Marx, se mueve sobre dos momentos que parecen no tener nada que ver: la acción transformadora de la violencia cruda; y el pensamiento concretado en medio de esa actividad de devastación. Debido a ello, Marx se ve obligado a concebir dos tipos de acción: por un lado, la acción revolucionaria del proletariado, redentor de la humanidad; por otro, la mediación de la vanguardia revolucionaria, que conoce

superstructures ultimately rests on this anti-traditional hostility to speech and the concomitant glorification of violence”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 23.

³² Marx y Engels, *The Marx-Engels Reader*, “The German Ideology”, p. 147. La traducción es mía.

³³ Ver Íbid., “On the Jewish Question”, p. 31: “La pregunta por la *relación entre la emancipación política y la religión* se convierte para nosotros en la pregunta por la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*”. La traducción es mía. Ver también la fórmula posterior en “Critique of the Gotha Program”, p. 533ss, donde queda claro que cualquier conquista política lleva consigo la revolución social.

³⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, pp. 29-30. En el original: “The challenge to tradition [...] lies in the prediction that the world of common human affairs, where we orient ourselves and think in common-sense terms, will one day become identical with the realm of ideas where the philosopher moves, or that philosophy, which has always been only <<for the few>>, will one day be the common-sense reality for everybody”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 23.

la verdad del movimiento histórico, es decir, que *lo* comprende en la medida en que la acción violenta realiza el pensamiento; dado su conocimiento mediado por el tiempo, la vanguardia es capaz de dirigir la acción revolucionaria que, en su expresión más cruda, lleva a cabo o ejecuta el proletariado. La paradoja de la acción crítica consiste precisamente en que alguien conozca la verdad de la historia y deba, por tanto, empujar a su realización, mientras ésta depende de una revolución que sólo ponen en marcha aquellos que ni piensan ni comprenden. Ese es el ambiguo papel del partido revolucionario en el marxismo, que Lenin resolverá en favor del partido³⁵. Pero entre ambas ideas se establece un puente que no es descabellado, y que debemos intentar comprender.

El materialismo marxista reacciona contra la especulación hegeliana. Por lo tanto, está fundamentado en la creencia de que pensamiento y acción se relacionan íntimamente y de que su desunión es sólo pasajera, provisional o temporal. Veamos cómo explica Isaiah Berlin el problema de la historia humana en su estudio sobre Marx:

“Su esencia [la de la historia] es *la lucha de los hombres por realizar plenamente sus potencialidades humanas*, y puesto que son miembros del reino natural (pues no hay nada que trascienda a éste), el empeño del hombre por realizarse plenamente es un esfuerzo por evitar ser juguete de las fuerzas que parecen a la vez misteriosas, arbitrarias e irresistibles, esto es, por *lograr dominio sobre ellas y sobre sí mismo, lo cual equivale a la libertad*. Los hombres logran subyugar así su mundo no ya merced a un aumento del conocimiento basado en la contemplación (como había supuesto Aristóteles), sino *por obra de su actividad, de su trabajo, de la constante modelación* tanto del contorno como de las propias personalidades, incluidas recíprocamente, siendo ésta la forma primera y más esencial de unidad de voluntad, pensamiento y acción, teoría y práctica. *En el curso de su actividad, el trabajo transforma el mundo de los hombres, y también a éste*”³⁶.

La clave de la historia está contenida en la última frase. Feuerbach había señalado, antes de Marx, la supremacía de los hechos y la ineficacia del concepto hegeliano; había, en resumen, marcado el camino del materialismo económico que determina toda transcendencia espiritual³⁷. Pero el materialismo en bruto no interesaba a Marx, que quería rebuscar en la filosofía su potencia transformadora de la realidad, a saber: se trataba de legitimar la filosofía, no de anular su efecto

³⁵ Ver Carr, *Historia de la Rusia soviética*, vol. 1 “La conquista y organización del poder”, p. 51. Carr cita a Lenin, *Sochineniya*, p. 310.

³⁶ Berlin, *Karl Marx*, p. 132. Las cursivas son mías.

³⁷ Ver *Íbid.*, pp. 84ss.

retornándola al terreno de la mera contemplación. La imbricación entre acción y especulación, posibilitada por la evolución histórica del trabajo, engendra el movimiento histórico y lo desarrolla. Así, el voto revolucionario de Marx viene motivado porque “sólo la acción puede reconciliar el hecho y la norma”³⁸. El trabajo intelectual debe hacerse activo para, verdaderamente, trabajar. La *praxis* revela la capacidad de transformación económica de la realidad, porque, al fin y al cabo, el trabajo es individual: es siempre un individuo el que trabaja, de ahí que el poder de cambiar la realidad deba retornar a sus manos. Es esto lo que se sostiene contra las fuerzas objetivas del capitalismo³⁹: la *praxis* demuestra que los hombres hacen la historia y deciden, en último término, su destino. Pero esta *praxis* es una acción que devuelve el golpe, revolucionaria; necesariamente tiene que actuar sobre la tendencia histórica objetiva. Lo curioso es el modo en que Marx invierte la actividad dinámica de la auto-conciencia; ahora, es el contacto material el que engendra sus propias leyes especulativas, en un proceso en que la auto-conciencia es perpetuamente transformada por la actividad material del hombre en el tiempo.

Que lo material conciba e inicie su movimiento especulativo es básico en el programa marxista, ya que la *praxis* revolucionaria únicamente podrá modificar la realidad con sentido si se apoya sobre el conocimiento de las leyes de la Historia. Éstas llegan a conocerse tras una larga travesía de relaciones materiales e intelectuales, hasta llegar al punto en que objetivamente puede hablarse de concretar la filosofía y de finalizar la Historia. Marx cree que Hegel necesita esta revisión: el modo en que la acción revolucionaria se acopla a la Fuerza Objetiva de la Historia resulta en uno de los sistemas filosóficos más brillantes y discutibles de la modernidad. El positivismo social marxista se sustenta sobre un tipo de conocimiento no empírico, pero que simultáneamente se concibe a partir del tratamiento de la materialidad: es lo que Carl Schmitt llama “la auto-confirmación del marxismo”⁴⁰. El repudio de Marx a Hegel lo explica Arendt porque Marx se niega

“a asumir que la diferencia entre hombre y vida animal es *ratio* o pensamiento, que – en palabras de Hegel – <<el hombre es esencialmente espíritu>>; en su juventud, Marx sostuvo que el hombre es esencialmente

³⁸ Dumont, *Homo aequalis*, p. 214. Dumont interpreta todo intento de reconciliar el pensamiento y la acción como una huida de la vida moderna (ver pp. 151-152, nota 3).

³⁹ Ver Berlin, *Karl Marx*, p. 143.

⁴⁰ Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 79.

un ser natural dotado de la facultad de acción [...], y su acción se mantiene como <<natural>> porque consiste en el trabajo, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza”⁴¹.

Marx creía que el pensamiento debía ser concretado en la realidad o que, si no, no era nada; era en todo caso un instrumento más de explotación económica y ni siquiera el más importante. Todo pensamiento radica en la naturaleza y permanece hasta cierto punto atado a ella. La concreción del pensamiento, por consiguiente, no podía depender del pálido reflejo estatal de la racionalidad emancipadora. No basta con que un hombre sea denominado libre para que lo sea. Es el proletariado, la clase desposeída, quien se hace cargo de la tarea del ataque, un ataque encaminado a unificar la universalidad de los presupuestos conceptuales (se trata de una lucha por la humanidad) y la particularidad de la situación social (la lucha de clases en la sociedad capitalista⁴²). Marx combina el conocimiento positivo de la realidad científico-técnica (esto y no otra cosa es *El Capital*) y la actitud humanista radicalmente anti-capitalista, donde la comprensión de la realidad conduce a su humanización: hacer la historia es ya humanizarla, tomar el destino en las manos.

Cuando Marx reivindicó la acción revolucionaria, descubrió también la humanización de la historia. Con el conocimiento de las leyes históricas, conocemos el lugar que nos corresponde en la historia y el papel que estamos llamados a jugar. No se puede ser burgués y propietario de acciones empresariales mientras se exige la liberación de los oprimidos: en la revolución (así fue literalmente), rodarán las cabezas de las clases responsables de la doblez moral, que ha retrasado la humanización, por mucho que el interés de clase sea una categoría comprensible objetivamente. En el esquema ideológico,

“opresor y oprimido [...] se mantuvieron en una constante oposición mutua, condujeron una ininterrumpida batalla, ora oculta, ora abierta, una batalla que terminó cada vez, bien en la reconstitución revolucionaria de toda la sociedad, bien en la ruina común de las clases en liza”⁴³.

⁴¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, p. 45. En el original: “his repudiation of the tradition and of Hegel does not lie in his <<materialism>>, but in his refusal to assume that the difference between man and animal life is *ratio*, or thought, that, in Hegel’s words, <<man is essentially spirit>>; for the young Marx man is essentially a natural being endowed with the faculty of action [...], and his action remain <<natural>> because it consists of laboring – the metabolism between man and nature”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 38.

⁴² Ver Marx y Engels, *The Marx-Engels Reader*, “Critique of the Gotha Program”, p. 537.

⁴³ *Ibid.*, “Manifiesto of the Communist Party”, p. 474.

Pero la lucha histórica de clases asigna papeles y *culpas* objetivas, puesto que su objetivo sigue siendo moral. La Historia se encarga de inmortalizarnos en la fotografía: ya no se compone, en palabras de Arendt,

“de las proezas y los sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre, el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana”⁴⁴.

Esto, en el lenguaje arendtiano, equivale a un pecado mortal: la Humanidad le ha usurpado el puesto a los hombres concretos que actúan y hablan con la esperanza de que alguien cuente sus vidas. La acción, controlada para desencadenar un proceso ya conocido en sus detalles más absurdos, pero necesarios, se orienta hacia el fin – la sociedad humanizada – que llegará tras el acto de violencia moldeadora. Con la *praxis* marxista se culmina el olvido de la política y la deshumanización de la acción.

La razón por la que Arendt se detiene en Marx no procede únicamente del concepto de acción violenta que Arendt percibe en el filósofo de la revolución. Sin duda esto explica su fascinación con Marx, puesto que él es el primero en comenzar la revolución de la acción contra la filosofía; pero se ha apuntado, más arriba, a una causa cuya fuerza es mayor: la lucha que Arendt entabla con Marx tiene que ver con la distinción arendtiana entre trabajo y labor. Todo indica que esta distinción se hace pensando en Marx y en la idea de la revolución política que la propia Arendt defenderá *contra* las revoluciones sociales de tipo marxista. La revolución, lo veremos en el capítulo 4, es la repetición (*Wiederholung* era el término que usaba Heidegger en *Ser y tiempo*) moderna del origen (*Ursprung*) político (griego). La degradación histórico-filosófica de la política culmina no con la glorificación de la violencia, una glorificación que ya había sido realizada con el Leviatán de Hobbes; llega, en cambio, con la elevación final de la labor, la actividad natural y puramente metabólica de la especie humana. De este modo, la reacción de Marx contra la especulación hegeliana no retorna a la acción real en el mundo; por el contrario, ese retorno se logra por una inversión de la jerarquía de las actividades humanas, por la que la acción es degradada a un movimiento

⁴⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*., “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 66. En el original: “It [history] was no longer composed of the deeds and sufferings of men, and it no longer told the story of events affecting the lives of men; it became a man-made process, the only all-comprehending process which owed its existence exclusively to the human race”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 58.

natural-específico, humano en el sentido anti-político de la reproducción. En Marx, el humanismo se socializa, se solidariza: en vez de aspirar a la igualdad política, su objetivo es recortar cualquier impulso a la distinción y someterlo a la igualdad biológica. Como dice Marx: “El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad <<civil>>; el del nuevo, la sociedad *humana*, o la humanidad socializada”⁴⁵.

La labor es una actividad radicalmente anti-política, situada en el otro extremo de la jerarquía fenomenológica. En la labor, nada se intercambia: los hombres son ante todo miembros de la especie que se sitúan en la más simple continuidad orgánica: nacen, se alimentan, se reproducen y mueren. Son, por ello, completamente reemplazables y superfluos. La vida del *animal laborans* repite el mundo del uno heideggeriano, tal y como éste ha sido transformado por la técnica; lo confirma el propio Heidegger en *El fin de la filosofía*, cuando dice que “el animal laborante se queda en el torbellino vertiginoso de sus productos, hasta desgarrarse en trozos y aniquilarse en una nada vacía”⁴⁶. Pero, como Heidegger no llegó, en opinión de Hannah Arendt, a comprender el fondo de la acción, tampoco puede comprender la actividad laborante que distingue al hombre en su animalidad. Sabemos ya que la política se constituye en la superación de la animalidad humana: se impone a la familia, a la tribu, al clan, a todas las relaciones de parentesco. Arendt explica que “Aristóteles, en su filosofía política, es plenamente consciente de lo que de lo que está en juego en la política, o sea, nada menos que el *ergon tou anthropou* (el <<trabajo del hombre>> *qua* hombre)”⁴⁷. Ese “trabajo del hombre *qua* hombre” se refiere a la exaltación de la pluralidad en un espacio habilitado *para* ello. En este sentido, la política es la superación *existencial* de las determinaciones naturales, una actividad que sólo tiene sentido *después* de la labor y del trabajo (también en sentido literal: hablamos de política cuando ya tenemos el estómago lleno y dinero en el banco) y como *culminación* de ambas actividades que, sin la política, se quedarían vacías de humanidad.

La diferencia que Arendt establece con Marx, al interpretar a Aristóteles, es evidente: si para Marx el hombre no ha llegado aún a ser político, aunque llegará a

⁴⁵ Marx y Engels, *The Marx-Engels Reader*, “Thesis on Feuerbach”, p. 145. La traducción es mía.

⁴⁶ Citado en Bernstein, *Philosophical Profiles*, “Heidegger on Humanism”, p. 199. La cita es de Heidegger, *The End of Philosophy*, p. 86. La traducción es mía.

⁴⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 229. En el original: “Aristotle, in his political philosophy, is still well aware of what is at stake in politics, namely, no less than the *ergon tou anthropou* (the <<work of man>> *qua* man)”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 206-07.

serlo, para Arendt los hombres ya son políticos desde el momento en que fundaron ciudades organizadas para hablar y actuar entre sí (es decir, desde que fundaron democracias). La política, en Marx, es más bien una actividad incompleta que se perfecciona con la revolución social; cuando llegue el fin de la Historia, y la humanidad sea socializada, es previsible que la política habrá llegado a un estado de perfección negadora de sí que la hará desaparecer del mundo. En opinión de Marx, la democracia “ve el milenio en la república democrática y no sospecha que precisamente en esta última forma del estado de la sociedad burguesa tiene que llegar la lucha de clases a combatir por su conclusión”⁴⁸; el estadio posterior al democrático ha de ser la dictadura del proletariado, tras el cual llegará la humanidad a su perfección social⁴⁹. Berlin explica así el humanismo social de Marx:

“el único factor permanente en la historia del hombre era el propio hombre, inteligible sólo en términos de la lucha que no había elegido, la lucha que formaba parte de su esencia (y éste es el momento metafísico de Marx), la lucha por dominar la naturaleza y organizar sus propios poderes productivos en un esquema racional en el cual consistía la armonía externa e interna. [...]. El trabajo, en vez de dividir y esclavizar a los hombres, los unirá y liberará, dará plena expresión a sus capacidades creadoras en la única forma en que la naturaleza humana es *totalmente naturaleza humana*, totalmente libre: empeño común, cooperación social en una causa común, racionalmente comprendida y aceptada”⁵⁰.

En efecto, en ese último momento de la Historia, Marx predice que la naturaleza humana será, por fin; pero todavía no ha sido, motivo por el que continúa la batalla político-social. Del último estadio, sólo puede decirse una frase vacía de contenido: la cooperación se dará sobre la más alta y distribuida racionalidad, sobre la administración más eficiente; se percibe, en las palabras de Berlin sobre Marx, el mismo impulso antipolítico que tanto desagradaba a Arendt en la comunidad heideggeriana.

Arendt cree que la sociedad utópica de Marx será una sociedad sin trabajo precisamente porque Marx confunde el trabajo y la labor:

“Si el trabajo es la más humana y la más productiva de las actividades del hombre, ¿qué pasará cuando, después de la revolución, <<el trabajo sea abolido>> en <<el reino de la libertad>>, cuando el hombre haya conseguido emanciparse de él. ¿Qué actividad productiva y esencialmente

⁴⁸ Marx y Engels, *The Marx-Engels Reader*, “Critique to the Gotha Program”, p. 538. La traducción es mía.

⁴⁹ Ver *Íbid.*

⁵⁰ Berlin, *Karl Marx*, pp. 134-35. Las cursivas son mías.

humana le quedará? Si la violencia es la comadrona de la historia y la acción violenta, por tanto, la más dignificada de todas las formas de acción humana, ¿qué pasará cuando, después de la finalización de la lucha de clases y de la desaparición del Estado, ya no sea posible ninguna violencia? ¿Cómo podrán obrar los hombres de modo auténtico y significativo?”⁵¹.

Pero esta visión presupone que el trabajo social que concibe Marx, en su versión administrativa, ya *no* es trabajo, es decir, presupone la labor como algo distinto del trabajo y que anula el trabajo. Cuando la Historia haya terminado, la humanidad desarrollará una actividad basada en la pura organicidad animal, en su ser-específico. Pero, a la vez, la sociedad será racional, porque sus mecanismos organizativos habrán interiorizado las relaciones sociales (rationales) iguales con la naturaleza, se habrán coordinado en virtud de la sociedad humanizada. El problema, según Arendt, procede de la interpretación marxista de la acción como trabajo y del trabajo, a su vez, como actividad metabólica creadora. El problema de Arendt con esto, en este caso, proviene de la diferencia ontológica entre el trabajo creador y aislado, y la labor común y reproductiva, pero no creadora. La naturaleza, por decirlo así, está encerrada en su círculo del que no sale sin dejar de ser naturaleza; de ella nacen hijos que luego mueren, pero su esterilidad es evidente en cuanto a la capacidad de producir algo más allá de sí; si el hombre fabrica algo, ni ese algo ni la actividad que ha servido para fabricarlo son ya naturales.

La distinción de los términos los encapsula en cápsulas ontológicas, de las que evidentemente no pueden salir porque Arendt rechaza toda concepción dialéctica de la historia. Al pensar el ser sólo somos capaces de distinguir estructuras cerradas entre sí, aunque sepamos que el ser deja que fluyan de unas a otras. Así, sabemos que los hombres son animales que comen y beben y defecan lo mismo que manipulan instrumentos y hablan de política; en principio, todas ellas debieran ser consideradas actividades naturales, por cuanto se fundamentan en una aptitud genérica de la especie. Pero esto conduce a un

⁵¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, p. 30. En el original: “If labor is the most human and most productive of man’s activities, what will happen when, after the revolution, <<labor is abolished>> in <<the realm of freedom>>, when man has succeeded in emancipating himself from it? What productive and what essentially human activity will be left? If violence is the midwife of history and violent action therefore the most dignified of all forms of human action, what will happen when, after the conclusion of class struggle and the disappearance of the state, no violence will even be possible? How will men be able to act at all in a meaningful, authentic way?” Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, pp. 23-24.

grosero materialismo que reduce el ser a la vida y el pensamiento a la biología antropológica, algo muy lejano de la ontología política que Arendt intenta defender. La única manera que encuentra Arendt de sostener la libertad está en el lenguaje humano: si la palabra “libertad” existe y denomina algo, tiene que ser un fenómeno radicalmente distinto de la necesidad, porque si no denominaríamos ambas cosas con la misma palabra. Tiene que significar, *como mínimo*, una liberación de la necesidad. Y así, mediante un ejercicio de equilibrio lingüístico apoyado por el sentido común (todos, cuando decimos que hicimos algo libremente, queremos decir que nadie ni nada nos obligó a hacerlo, o al menos que no nos sentimos obligados), Arendt diferencia la libertad de la necesidad y la política de la naturaleza. La distinción ha de ser tan rígida porque nada puede permitir que se mezclen y que se destruya al menos la ilusión de la libertad; por lo que Arendt tiene que distinguir no sólo la política de la naturaleza, sino también a ambas de la producción, para que en ningún modo pueda concebirse la historia como una evolución natural que el animal humano poco a poco conoce y consigue dominar. E, incluso si pudiera demostrarse que la política es una ilusión por la que los hombres creen que se vuelven dignos de su destino, Arendt seguiría defendiendo esa ilusión con tal de que el ideal de la dignidad humana siguiera impulsando el reconocimiento fáctico entre los hombres; es decir, con tal de que los hombres siguieran hablando de su libertad y revolviéndose para conseguirla.

De toda esta complicada imbricación de términos ontológicos procede la discutida distinción entre lo político y lo social. Arendt ataca la modernidad porque no consiguió abrir el espacio político a las clases desfavorecidas sin incluir, junto con ellas, las ajenas desigualdades y sus motivos económicos:

“la moderna emancipación laboral se propuso elevar la propia actividad de la labor, que se logró mucho antes de que el trabajador, como persona, obtuviera derechos civiles y personales”⁵².

Con la entrada de la labor en el mundo, aparece lo social en su plena ambigüedad: por un lado, la emancipación laboral es un movimiento político que lucha por conseguir derechos de participación; por otro, quiere mejorar las condiciones económicas de la convivencia. Ambos aspectos están destinados a chocar, porque no es lo mismo participar (lo político-público) que comer o tener un coche o un

⁵² Arendt, *La condición humana*, p. 239. En el original: “the modern emancipation of labor was intended to elevate the laboring activity itself, and this was achieved long before the laborer as a person was granted personal and civil rights”. Arendt, *The Human Condition*, p. 217.

puesto de trabajo (lo social). La ambigüedad de lo social pertenece al propio término; en ningún momento niega Arendt que lo social es *político* en cuanto lo político *deviene* históricamente contaminado por la intromisión del *oikos*, es decir, de todas las cuestiones que en el origen estuvieron privadas de la luz: lo meramente natural (comer, reproducirse, etc.), lo interno (las afecciones psíquicas, los dolores corporales), y lo productivo (el trabajo). Del mismo modo que la metafísica avanza mediante el olvido del ser, la filosofía política legitima lo social en pleno olvido del origen de la política; es decir, olvida que la esencia de la política es la acción pura y el habla y nada más. Arendt, por ello, sabe que el retorno de lo político no puede ya configurarse sobre la destrucción de lo social; al contrario, cualquier proyecto destructivo de lo social *no* es político, porque lo político excluye la violencia. Así, lo político sólo puede devolverse *en* lo social; por eso dice Arendt, ambigua ella misma siempre en esta cuestión, que

“el rasgo conmovedor del movimiento laboral en sus primeras etapas [...] consistió en que], cuando apareció el movimiento laboral en la escena pública era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban *qua* hombres, y no *qua* miembros de la sociedad”⁵³.

Por lo que demuestran estas palabras, el *origen* del movimiento emancipador de los trabajadores fue anti-social y político; pero también ese origen se deformó. El comentario es discutible, ya que todas las revoluciones modernas incluyen motivaciones sociales radicales, incluso la muy alabada Revolución Inglesa, como explica el historiador Christopher Hill: “Dios se ha democratizado”⁵⁴. En el análisis de Hill, los revolucionarios más radicales pretendían darle la vuelta al mundo (lo que, literalmente, es una catástrofe); con una motivación socio-religiosa que destruye los órdenes del mundo y que convierte todo en común⁵⁵, pero lo común no es, o no es solamente, lo *koinon* del mundo griego, sino la villanía del habitante pobre y sin derechos de las pequeñas ciudades inglesas. Por muy discutible que sea la presentación arendtiana de los movimientos laborales, Arendt no hace otra cosa con ella que entresacar del fenómeno social los elementos políticos y ontologizarlos, es decir, situarlos en la correspondiente jerarquía fenomenológica.

⁵³ *Íbid.* En el original: “The very pathos of the labor movement in its early stages [...] stemmed from its fight against society as a whole [...], when the labor movement appeared on the public scene, it was the only only organization in which men acted and spoke *qua* men – and not *qua* members of society”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 218-19. En esta ocasión Arendt apela a la emoción interna (*pathos*) del movimiento laboral, no tanto a que éste, en su momento inicial, nos conmueva, sino a su impulso primero hacia la acción; tal vez la traducción se mantuviese más próxima al original con la palabra “pasión”.

⁵⁴ Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 43.

⁵⁵ Ver *Íbid.*, p. 31.

El movimiento laboral bien podrá haber exigido reformas sociales desde el principio o “en sus primeras etapas”; Arendt seguirá insistiendo en que se organizó en torno a la acción y el discurso, ya que ese es el centro ontológico de cualquier movimiento político: ni los revolucionarios ni ningún otro grupo podrán exigir nada ni destrozar los órdenes del mundo si no se reúnen primero para hablar de lo que es justo y sin organizarse para conseguirlo.

CAPÍTULO 3:

LA SOCIEDAD TOTALITARIA Y LA BANALIDAD DEL MAL

El puritano quería ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo. (Max Weber)

Este capítulo analiza el concepto de lo social en relación con el fenómeno determinante del siglo XX: el totalitarismo, que es también el hecho crítico que consigue que Arendt vuelva su rostro hacia la política. En efecto, Arendt es conocida sobre todo por sus obras sobre el totalitarismo; o lo fue hasta hace muy poco (hoy suele citársela como referente de un tipo de pensamiento democrático disidente con el sistema parlamentario de partidos; como representante, que lo fue, y eso es lo que analizaremos en la segunda parte de este estudio, de la democracia radical participativa). En los capítulos anteriores, se ha puesto al descubierto la estructura ontológica de la política arendtiana y su relación íntima con la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Unas páginas atrás, las categorías ontológicas descubiertas en el primer capítulo se han puesto al servicio del par político/social, que reproduce políticamente el par propio/impropio de la analítica existencial heideggeriana; y se ha tratado de mostrar cómo la historia moderna olvida y confunde la política, tomando como punto de referencia la filosofía de Marx. En este punto, se trata de mostrar cómo la crisis explota en el fenómeno totalitario y en qué medida éste se relaciona con lo social; es decir, se trata de averiguar el funcionamiento de las categorías arendtianas en el análisis de la sociedad de masas que da el paso a la sociedad totalitaria y provoca, en medio del aturdimiento general, el mal de mayor alcance conocido por la época moderna. De esta manera se preparará el paso para la propuesta político-democrática de Arendt, que concibe *en respuesta* al mal del siglo XX.

La crisis totalitaria anuncia, en palabras de Fina Birulés, “la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea”¹. ¿Cómo es posible, entonces, pensar las condiciones de la crisis? Arendt lo hace con las categorías que ha reelaborado procedentes del existencialismo de Heidegger; procedentes, por tanto, de una situación histórica que era vivida en la expectativa de la crisis y

¹ Birulés, “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, en *El siglo de Hannah Arendt*, p. 38.

del peligro final y definitivo. Eso es lo que representa la llegada del totalitarismo: la situación-límite (categoría existencial de Karl Jaspers, también maestro de Arendt) tensada hasta su extremo. Nos hallamos ya en la disposición de afirmar que el descubrimiento moderno de la sociabilidad humana, que Marx culmina en su filosofía, es paralelo a la formación de la sociedad de masas. El progreso social hacia una masa de individuos desprotegidos, ausentes de la esfera pública y conectados entre sí sólo por sus trabajos o por la aún más extraña relación que mantienen con la opinión pública y los medios de comunicación (la prensa, la radio, el cine), se traduce políticamente en la aparición de las masas. La suma disgregación social se expresa, en política, por medio de la movilización de la sociabilidad masiva: los individuos no pueden ser atraídos en cuanto individuos, pero sí aparecer en masa en grandes manifestaciones dirigidas por los partidos políticos. El camino desde el descubrimiento de la sociabilidad hasta el totalitarismo es el que el siglo XX recorre.

La filosofía presentía y preparaba la crisis de la modernidad. Marx y Nietzsche la atacaron desde distintos puntos de referencia e intentaron buscar soluciones para las contradicciones y miserias de la sociedad, pero acabaron en la “autoderrota”²: culminaron las categorías que habían querido superar. ¿Cuál es el fenómeno característico del totalitarismo? Arendt elige a ambos filósofos para ilustrar su argumento: las grandes ideologías de finales del siglo XIX y principios del XX (el comunismo, el nacionalismo) acabaron por hacerse realidad en los movimientos totalitarios, que, al alcanzar el poder, pusieron la ideología al servicio de la transformación social más radical que nunca sus primeros líderes hubieron soñado. Es la vulgarización de la ideología la que hace posible su acceso a las masas. Nadie necesita haber leído *El Capital* para creer en la lucha de clases. Pero, para Arendt, resulta imposible concebir la ideología totalitaria sin esta reacción a la modernidad, a una situación moderna que es percibida a la vez con desesperación y con deseo, porque ofrece la oportunidad de cambios constantes (lo moderno es, de hecho, lo nuevo, esa avidez de novedades que Heidegger observa en el uno³; en alemán, moderno es *Neuzeit*). En *Los orígenes del*

² Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La tradición y la época moderna”, p. 37. En el original Arendt dice “self-defeat”. Arendt, *Between Past and Future*, “Tradition and the Modern Age”, p. 30.

³ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 36 “La curiosidad”, pp. 193ss.: “Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la incapacidad de quedarse en el mundo circundante y la distracción hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la carencia de morada” (p. 195).

totalitarismo, Arendt quiso sacar a la luz “la corriente subterránea de la Historia”⁴, de la que el totalitarismo se apropió como una “enfermedad mortal”⁵. ¿Cómo se relaciona el fenómeno histórico-político del totalitarismo con la ontología que descubre lo social? Ambos planos de explicación están relacionados, pero es el segundo el que interpreta tanto los sucesos como las ideas.

Comenzaremos ahora por el análisis histórico-político de las grandes ideologías. François Furet, en su brillante ensayo *El pasado de una ilusión*, ha mostrado cómo la ideología comunista aprovechó las contradicciones de la democracia liberal para proponer otro modelo de cohesión social. El ideal universalista es uno de los recursos legitimadores de la modernidad; en este sentido, se ha aplicado a las leyes y las instituciones democráticas modernas, que tratan de justificarse así ante los ciudadanos a los que permanecen vinculadas. Pero también el ideal universalista se usa como un arma arrojada contra las instituciones y las leyes; es el caso de Marx, y el caso de esa pasión revolucionaria que Furet pone al descubierto: se critica la sociedad burguesa, porque

“su dinámica está en la contradicción entre la división del trabajo, secreto de su riqueza, y la igualdad de los hombres, inscrita en el frontis de sus edificios públicos. En conjunto, *ambas cosas forman su verdad*”⁶.

Pero la tragedia es mayor y, en ella, se observa ya uno de los caracteres de la razón crítica que avanza mediante la negación:

“La desdicha del burgués no sólo consiste en estar dividido en su propio interior: consiste en ofrecer una mitad de sí mismo a la crítica de la otra mitad”⁷.

Es la conciencia de las contradicciones la que moviliza la crítica interna de la sociedad. Esto es lo que vino a decir Cioran cuando dijo que “[u]n mínimo de inconsciencia es indispensable si quiere uno mantenerse en la historia. Actuar es una cosa; saber que se actúa, otra”⁸; él quiso superar la razón crítica por medio de su estetización: se trataba de exasperar el sufrimiento de la crítica, de estilizarlo llevándolo al extremo. Pero, dentro de esta corriente, el pensamiento emancipador

⁴ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1 “Antisemitismo”, p. 13. En el original: “The subterranean stream of Western history has finally come to the surface and usurped the dignity of our tradition”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Preface to the First Edition”, p. xxvii.

⁵ *Ibid.*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 422. En el original, Arendt afirma que el problema de los apátridas y los refugiados supone para los nuevos Estados formados en Europa en el siglo XX “the germs of a deadly sickness”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 368.

⁶ Furet, *El pasado de una ilusión*, p. 20. Las cursivas son mías.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cioran, *La tentación de existir*, p. 31.

que critica la realidad existente ha buscado ya el refugio de lo estético que, como tal, renuncia a cambiar la realidad; se regodea, en cierto sentido, en el sufrimiento de una civilización a la que se acusa de estar enferma, es decir, de no poder recuperarse.

En todo caso, la tensión hacia la universalidad inicia una reacción antimoderna que se configura a sí misma, una vez trivializada, en una serie de ideologías: el antisemitismo, el nacionalismo y el comunismo⁹. El desprecio burgués de sí mismo culmina tras la Gran Guerra (1914-1918), después de la cual las grandes ideologías totalitarias explotarán dulce y rápidamente la desorientación general debido, precisamente, a que apelaban a las masas. Así, mediante la revolución se invoca al

“papel que desempeña la voluntad en la política: que los hombres pueden desprenderse de su pasado para inventar y construir una sociedad nueva. [...]. La idea sobrevive a todos los desmentidos de los hechos, porque da su forma pura a la convicción liberal y democrática de la autonomía de los individuos. Al mismo tiempo, afirma que la historia será en adelante el único foro en el que se decida el destino de la humanidad, ya que es el sitio donde se producen esos surgimientos o esos despertares colectivos que manifiestan su libertad”¹⁰.

Pero, al exigir que las masas participen en política, se invoca una idea novedosa y por completo distinta al principio de la soberanía popular: se deslegitima el Parlamento y se cancela el partido político, pero se inaugura la democracia plebiscitaria. La ideología comunista comparte con la ideología nazi el ideal de movilizar a las masas:

““Desde la Revolución Francesa, la derecha reaccionaria y la izquierda socialista comparten la misma denuncia del individualismo burgués y la misma convicción de que la sociedad moderna, privada de verdaderos fundamentos, prisionera de la ilusión de los derechos universales, no tiene un porvenir duradero. [...]. La crítica común del liberalismo llegó a aproximar a la derecha más radical, es decir, la más nacionalista, con la idea socialista; porque es fácil concebir teóricamente una economía liberada de la anarquía de los intereses privados, dentro del marco nacional, y unir así los sentimientos anticapitalistas a la pasión nacional”¹¹.

⁹ Ver Furet, *El pasado de una ilusión*, pp. 38-40. Sobre el “nacionalismo tribal”, ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, pp. 342ss.

¹⁰ Furet, *El pasado de una ilusión*., pp. 43-44.

¹¹ *Ibid.*, p. 192.

Furet defiende una raíz común en el comunismo y en el nacionalismo. Se trata del ideal social, y ambos alcanzan a lo que ha sido denominado “democracia totalitaria” por Jacob Talmon: “[l]a escuela democrática totalitaria [...] se basa en la aceptación de una verdad única y exclusiva en la política”¹². Esa verdad, en sus diferentes versiones, sería la del *demos*. En el socialismo de tipo comunista, el proletariado representa a la humanidad oprimida y la concreción del humanismo abstracto; de ahí que se exalte la lucha de clases en la Historia. Por el contrario, en el socialismo de tipo nacionalista, la nación se construye como una sociedad orgánica, al modo de la “ingeniería social”¹³. Precisamente la obsesión moderna por gestionar problemas sociales ha sido motivo del análisis sociológico de Zygmunt Bauman: en *Modernidad y Holocausto*, su obra magna al respecto, comenta que “había que *construir* laboriosamente esta nueva *naturalidad*”¹⁴. Pero, obviamente, la reordenación (que debe mantenerse oculta) de lo natural produce nuevos problemas, y así la nación debe estar siempre dispuesta a encontrar nuevos elementos impuros que deban reorganizarse. Por eso, el Holocausto es el producto de un diseño *racional* en nombre de la nación: en opinión de Bauman,

*“el genocidio moderno es un genocidio con un objetivo. Librarse del adversario ya no es un fin en sí mismo. Es un medio para conseguir el fin, una necesidad que proviene del objetivo final [...]. El fin es una grandiosa visión de una sociedad mejor y radicalmente diferente. El genocidio moderno es un elemento de ingeniería social, pensado para producir un orden social que se ajuste al modelo de la sociedad perfecta”*¹⁵.

La exaltación, en el nacionalismo, de las particularidades nacionales conduce a la afirmación de la guerra y a la conversión del Estado en padre y redentor de las miserias sociales; o, también, en la interpretación de Bauman, en “jardinero” de un jardín en permanente necesidad de cuidado debido a las malas hierbas¹⁶. Pero, en ambos sistemas, el comunista y el nacionalista, el Estado, representado por un partido que se arroga el interés general, adopta el papel central y sustituye por entero a la política. Arendt pensará que se ha llevado así al extremo el principio democrático-liberal de la representación: como ya no se cree en la representatividad de los partidos ni en el equilibrio de los intereses, la

¹² Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, p. 1.

¹³ Bauman, *Modernidad y Holocausto*, p. 87.

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁶ *Ibid.*, p. 75: “No crecería nada a menos que se hubiera plantado y si crecía algo de forma independiente debía ser algo malo y, por lo tanto, peligroso, que confundía o comprometía el plan total”.

representación se sublima en el partido que moviliza a las masas. Así surge el Estado-Nación, del que el Estado totalitario es sólo la versión más extrema¹⁷.

Carl Schmitt intentó legitimar la democracia plebiscitaria de este modo, en virtud de esa representación sublimada que identifica a la masa con el líder¹⁸. La imagen de la masa, reunida en un solo grito o en la terrorífica amplitud del silencio expectante, inspira distintas propuestas de renovación política precisamente porque presenta la legitimidad popular en escena, frente a cualquier votación, porcentaje o debate parlamentario. Un montón de gente que grita o que calla y espera reúne mucha más fuerza que la mera estadística que resume las opiniones. La democracia totalitaria, si nos quedamos con la definición de Talmon, se encarna en movimientos que de hecho son muy distintos, pero que tratan de hacer coincidir dos ideas fundamentales de la modernidad: la libertad del individuo y la justicia social. La legitimidad del partido que conquista el poder del Estado ni siquiera consiste en la autoridad que su decisión se arroga – aunque esta es la base de la legitimación schmittiana del nazismo – sino en la verdad nacional que el partido encarna para las masas a las que ha movilizado. Ciertamente, la verdad puede ser nacional o científico-histórica, pero se impone por su propia fuerza en la imagen omnímoda de la masa. La libertad, por ello, es algo que supuestamente surge de la unión entre la masa, el partido y el Estado, del mismo modo que el individuo sólo puede esperar a realizarse en tanto forma parte del movimiento masivo. De ahí que Heidegger, que habla en favor de la comunidad, desprecie en el discurso de inauguración de su rectorado en Friburgo, en el año 33, las libertades individuales y la universitaria libertad de cátedra¹⁹. También la justicia social es sublimada en la necesidad vital de la nación o de la humanidad, que exige el sacrificio de los intereses egoístas de individuos, clases o razas.

¹⁷ Ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, pp. 206: en el capítulo dedicado a “La emancipación política de la burguesía” (pp. 205ss), Arendt vincula la configuración de la Nación-Estado al desarrollo del capitalismo y, lo que es más importante, culpa a la burguesía de su posterior derrota a manos del “populacho”, ya que “[l]a burguesía logró destruir a la Nación-Estado, pero obtuvo una victoria pírrica; el populacho se reveló completamente capaz de cuidar de la política y liquidó a la burguesía junto con las demás clases e instituciones”. En el original: “The bourgeoisie succeeded in destroying the nation-state but won a Pyrrhic victory; the mob proved quite capable of taking care of politics by itself and liquidated the bourgeoisie along with all other classes and institutions”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 168. En este sentido, nación y burguesía son dos términos sociopolíticos (símbolos, por tanto, del híbrido social) cuya combinación acaba por dar origen a la masa racista y criminal del siglo XX.

¹⁸ Ver Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 22.

¹⁹ Ver Quesada, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, inédito, p. 114. Sobre la purificación de la universidad alemana, ver pp. 166ss.

El anarquismo es el movimiento “socialista” derrotado del siglo XX; por lo tanto, el único que no tomó el poder y se convirtió en totalitario. Su ejemplo es interesante precisamente por contraste; además, comparte ciertos rasgos comunes con la política democrática arendtiana de los consejos populares, que comentaremos en el capítulo 4 y, sobre todo, en el 5. Como el anarquismo predica la ausencia de autoridad, es evidente que no puede dar lugar a la pesadilla totalitaria. Los anarquistas comparten el sueño de la sociedad justa y armonizada, que va acompañado siempre por el desprecio hacia la sociedad real y existente: comparten, por tanto, con los otros movimientos la utopía constructora de una sociedad orgánica²⁰, pero su individualismo radical impide la sujeción a la masa o a cualquier otro señor. De hecho, el individualismo anarquista impide cualquier otra cosa que no sea la acción violenta individual, la protesta contra lo dado: con un solo acto violento, se destruye simbólicamente la sociedad. La anarquía es un acto verdadero y puro de violencia, el Apocalipsis momentáneo que trae un mundo nuevo, puro y limpio, donde la acción destruye y crea a la vez:

“Para los anarquistas, la única esperanza de rescatar a las masas desheredadas de trabajadores de la perenne explotación residía en la demolición del Estado y el sistema capitalista. La suya era una visión apocalíptica del cambio violento, una concepción de destrucción y resurrección total. De las ruinas del viejo orden habría de salir una Edad de Oro, sin gobierno, sin propiedad, sin hambre y sin necesidades, una era luminosa de libertad en la que cada uno viviría sin interferencias de autoridad alguna”²¹.

Frente al pragmatismo ideológico del comunismo y del nacionalismo, que al parecer conseguían supeditar cualquier idea, incluso la revolucionaria, a la conquista y el mantenimiento del poder, los anarquistas desprecian la realidad por completo y en su totalidad, en virtud de su creencia en la justicia de la acción apocalíptica. Sólo esta creencia puede justificar que una sociedad nueva y justa surja del incendio de la antigua. La acción violenta no engendra justicia dialécticamente, sino que se trata de un acto de fe que salva el honor del hombre cuando sufre la iniquidad de la sociedad y devuelve el golpe, aun a costa de su vida. John Gray, que considera al anarquismo dentro del proyecto antimoderno de la modernidad, dice que “[e]staban más interesados en el propio acto de

²⁰ Ver Bakunin, *Dios o el Estado*, p. 50: “la realización de la fraternidad entre nosotros no está al principio, sino, relativamente a la época en que vive, al fin de la historia”.

²¹ Avrich, *Los anarquistas rusos*, p. 254.

destrucción que en sus supuestos beneficios”²². El resultado es una resistencia violenta de un carácter casi religioso: “La tarea principal es mantenerse. Resistir. No rendirse. Luchar. [...] Atormentar, agotar, cebarse sobre el enemigo”²³, en palabras del anarquista ruso Volin. La violencia, cuando se mantiene así, responde a la estilización del individuo; se sublima en una obra de arte digna de contemplación y aplauso general. Cuando la violencia deja de ser estética y pasa a ser política, se enfanga en las estrategias por el poder pero alcanza el sentido ideológico de la transformación de la realidad: los marxistas, los nacionalistas creen que los actos violentos cambian el mundo. Por el contrario, los anarquistas sueñan con una especie de generación espontánea de la nueva comunidad,

“una sociedad de pequeñas comunidades, libres de la autoridad y la reglamentación, *cuyos miembros estarían vinculados entre sí por el esfuerzo común y la ayuda mutua*. En esa sociedad, los explotados del campo y la ciudad volverían a recuperar la dignidad de ser sus propios dueños, de no ser tratados nunca más como instrumentos o como bienes de mercado”²⁴.

En palabras de Bakunin,

“la única [autoridad] que podríamos respetar, será la del espíritu colectivo y público de una sociedad fundada en la igualdad y en la solidaridad, tanto como en la libertad y en el respeto humano y mutuo de todos sus miembros”²⁵.

Una autoridad humana, no divina, parecida a la que Arendt defenderá invocando a la autoridad horizontal de los consejos, sólo que sin violencia. El anarquismo fue un movimiento de gran éxito popular, sobre todo en Rusia y en España, que se impidió a sí mismo movilizar a las masas. Hemos ahora de volver a Arendt: ¿qué es lo que desvelan estos “socialismos”? Se trata de averiguar la genealogía ontológica de la sociabilidad sobre el trasfondo de la historia del ser político que ya conocemos. El fenómeno totalitario desvela ciertas posibilidades del ser político: la explicación ontológica arendtiana provoca siempre una enorme perplejidad al lector, pero es ella la que permite, a la vez, que la existencia se proyecte políticamente.

²² Gray, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, p. 36. Gray parafrasea la famosa frase de Bakunin: “La pasión por la destrucción es también una pasión creadora”.

²³ Citado en Avrich, *Los anarquistas rusos*, p. 186.

²⁴ *Ibid.*, p. 255. Las cursivas son mías.

²⁵ Bakunin, *Dios o el Estado*, p. 76.

La sociabilidad de las masas se demuestra en el consumo. Éste da lugar a una fórmula de convivencia extremadamente apolítica, porque el consumo surge de la no-mundanía. ¿Qué quiere decir esto? No sólo que la naturaleza, como tal, carece de mundo porque consume los alimentos y los productos y acaba con ellos al metabolizarlos, devolviéndolos de nuevo a la naturaleza. Históricamente, el consumo surge después de la negación mundana del cristianismo, de manera que el proceso es más o menos el siguiente: primero, en el cristianismo primitivo, la no-mundanía se manifiesta como abstención del mundo que pronto habrá de extinguirse²⁶; después, la no-mundanía aparece en la resignación a la política de San Agustín; finalmente, se niega la resignación y se asume el hedonismo del disfrute inmediato. Esto último es el consumo que ha devenido históricamente moderno. Podrá observarse por este argumento, muy simplificado, que el consumo *no* es exactamente natural, sino que ha aparecido por la desviación ontológico-histórica del mundo y por el olvido de la política. Arendt defiende una paulatina conversión del ser humano en animal, lo cual, por supuesto, niega tanto a Marx como a Bakunin, para el que “la humanidad [...] no es otra cosa que el desenvolvimiento último y supremo [...], la manifestación más alta de la animalidad”²⁷. Por el contrario, Arendt divide la animalidad y la humanidad en parcelas separadas, y una cosa es el hombre cuando se alimenta o cuando labra la tierra y otra diferente cuando se va a la plaza pública a discutir con sus conciudadanos. El consumo expresa, entonces, algo bien distinto: la deshumanización de la política. Así,

“la no-mundanía como fenómeno político sólo es posible bajo el supuesto de que el mundo no perdurará; sin embargo, con este supuesto es casi inevitable que la no-mundanía, de una u otra forma, comience a dominar la escena política”²⁸

Así fue como comenzó. Y así es como ha continuado:

“La abstención cristiana de las cosas del mundo no es en modo alguno la única conclusión que se puede sacar de la convicción de que los objetos del hombre, productos de manos mortales, sean tan mortales como sus fabricantes. Por el contrario, este hecho *puede intensificar también el disfrute y consumo de las cosas del mundo, toda clase de intercambios en*

²⁶ Ver Arendt, *La condición humana*, pp. 79ss., donde la bondad cristiana es sin mundo.

²⁷ Bakunin, *Dios o el Estado*, p. 33.

²⁸ Arendt, *La condición humana*, p. 63. En el original: “Worldlessness as a political phenomenon is possible only on the assumption that the world will not last; on this assumption, however, it is almost inevitable that worldlessness, in one form or another, will begin to dominate the political scene”. Arendt, *The Human Condition*, p. 54.

*que el mundo no se considera fundamentalmente como koinon, lo que es común a todos*²⁹.

¿Cómo se comprende el paso desde el primer capitalismo al reino del capital financiero, que convierte a la sociedad de consumo en la única alternativa de convivencia? El contrato social entre propietarios, basado en el intercambio y en la acumulación de riquezas, ha transformado a todos los propietarios en consumidores; ya se explicó en el capítulo anterior que la entrada de la riqueza en el ámbito de lo público subvirtió todas las distinciones y rindió ya desde ese momento inicial la propiedad. El progreso se hizo económico, no político, de tal modo que ahora el Estado, creado más o menos a la vez que el Mercado, sirviera para regular el ámbito del intercambio. Arendt invierte así la tesis de los críticos del liberalismo: si éstos creen que la sociedad liberal se inventó en función de “un modelo de burgués maximizador, [que] desprendía que todos los hombres estaban interesados en mantener el carácter sacrosanto de la propiedad”³⁰, Arendt descubre, gracias a su pensamiento ontológico, que el presupuesto de la maximización era la pérdida de la propiedad y su sacrificio al consumo, a la especulación. Consumir es más importante que acumular, porque el capital ya no pertenece a nadie en concreto. Arendt condensa el ejemplo de la propiedad en el de la casa, para explicar el proceso que conduce a la absoluta pérdida de la propiedad en el consumo: el interés de la propiedad está en “tener una casa que le permita al hombre habitar allí”³¹; sin embargo, cuando la propiedad se divide entre propietarios e inquilinos, el interés también se divide y pasa a calcularse “con categorías de estos cambios, nunca con categorías de la estabilidad”³², lo que significa que cada uno aspira a sacar un provecho distinto de la casa. El inquilino querrá pagar un precio más bajo por habitarla, dado que la casa se desgasta y que él puede morir o encontrar otra casa a la que mudarse; el propietario, por su parte, querrá poner un alquiler más alto que le dé beneficios ante las mismas

²⁹ *Ibid.*, pp. 63-64. Las cursivas son mías. En el original: “The Christian abstention from worldly things is by no means the only conclusion one can draw from the conviction that the human artifice, a product of mortal hands, is as mortal as its makers. This, on the contrary, may also intensify the enjoyment and consumption of the things of the world, all manners of intercourse in which the world is not primarily understood to be the *koinon*, that which is common to all”. Hannah Arendt, *The Human Condition*, pp. 54-55.

³⁰ Macpherson, *La democracia liberal y su época*, p. 21.

³¹ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, mayo de 1969, [14], p. 693. Este apunte del Diario discurre sobre el estiramiento irracional del interés propio (*self-interest*) liberal, que apunta a la perversión original de toda transformación del valor de uso en un valor de cambio.

³² *Ibid.*

posibilidades. Todo se complica si la casa ya no pertenece ni siquiera al propietario sino al banco, que pone el dinero para que el pseudo-propietario alquile la casa y recoja beneficios. La cuestión es que, con la división del interés, la casa deja de manifestar la habitabilidad del mundo y simboliza todo lo contrario: la sustitución del habitáculo por el dinero que posibilita el consumo en perpetua movilidad.

Dado que la libertad ha estado asociada a la propiedad desde la *polis* griega, también ella pierde significado³³. La sociedad de consumidores se ha deshumanizado porque se ha *deshecho* del mundo, es decir, de la estructura significativa sobre la que era posible orientarse en la convivencia. Por lo tanto, ya no es posible actuar individual o concertadamente. Las relaciones humanas pasan al dominio exclusivo del ámbito privado, mientras que el espacio público ya no ilumina la aparición, sino que regula las reglas del intercambio de productos entre seres, por otro lado, privados y protegidos de la luz; así se explica en *La condición humana*:

“El rasgo característico de la moderna teoría política y económica, hasta donde considera a la propiedad privada como tema crucial, ha sido acentuar las actividades privadas de los propietarios y su necesidad de protección por parte del gobierno, en beneficio de la acumulación de riqueza *a expensas de la misma propiedad tangible*”³⁴.

Se devalúa lo que se tiene y lo que se produce; se exalta el intercambio, una actividad que acaba por no cambiar *nada*, sólo el propio flujo del capital. La desesperación que sienten los hombres ante la imposibilidad de controlar el capital en un mundo vacío de significados hace que el mundo se convierta también en un flujo de consumo, que nunca acaba pero que tampoco se queda. Este es el significado de las diversiones: por un lado, uno se gana la vida; por otro, “toda actividad que no es necesaria para la vida del individuo o para el proceso de vida

³³ Ver Arendt, *La condición humana*, pp. 72-75: “Ser propietarios significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por lo tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común” (p. 72). En el original: “To own property meant here to be master over one’s own necessities of life and therefore potentially to be a free person, free to transcend his own life and enter the world all have in common”. Arendt, *The Human Condition*, p. 65.

³⁴ *Ibid.*, p. 77. Las cursivas son mías. En el original: “The distinguishing mark of modern political and economic theory, on the other hand, in so far as it regards private property as a crucial issue, has been its stress upon the private activities of property-owners and their need of government protection for the sake of accumulation of wealth at the expense of the tangible property itself”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 71-72.

de la sociedad se clasifica en la categoría de la mera diversión”³⁵, de la que no escapa ni el otrora admirado artista, el creador de mundos.

La sociabilidad niega toda relación y afirma solamente la organicidad social del consumo. Éste, al deshacerse del mundo, vuelve la sociabilidad insoportable, ya que las relaciones carecen de soporte físico:

“La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas *el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas*”³⁶.

Es decir, el mundo ha dejado de ser *público*. La sociabilidad está lejos, por consiguiente, de levantar al hombre hacia la humanidad más perfecta; por el contrario, conduce al hombre a la opresión de lo natural y de la excesiva cercanía. Heidegger había situado al uno en las relaciones entre hombres que están ahí a la mano, disponibles para el uso, el abuso o el desuso; la sociedad de consumo conduce al uno a la máxima expresión del desgaste biológico. También, para Arendt como para Cioran, aunque en un sentido medianamente distinto, esta civilización está exhausta, y lo está en cuanto al agotamiento de los recursos naturales, que ya no sostienen el árbol como la raíz, sino que han sido llevados a la copa como los pájaros. Lo natural es “dado” y ahí radica su fuerza, en que no puede cuestionarse³⁷; sin embargo, cuando lo natural deja de ser la raíz que nos levanta del suelo para convertirse en la parte más visible y más cuestionable de todas, lo natural deja de ser natural en el sentido que Bauman le atribuía unas páginas atrás: se construyen y se cortan las ramas de la nueva naturalidad, ésta se *impostea*. Por eso, la masa social se une por la violencia y no naturalmente; su naturaleza es “antinatural”. En la sociedad totalitaria, el terror mantiene unidos a los hombres, pero cada uno de ellos se ve reducido a la supervivencia biológica; e,

³⁵ *Íbid.*, p. 136. En el original: “every activity which is not necessary either for the life of the individual or for the life process of society is subsumed under playfulness”. Arendt, *The Human Condition*, p. 127.

³⁶ *Íbid.*, p. 62. Las cursivas son mías. En el original: “The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak. What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them”. Arendt, *The Human Condition*, pp. 52-53.

³⁷ Sobre “lo dado” como algo incuestionable, ver Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, “<<Eichmann en Jerusalén>>”, p. 144, donde Arendt se refiere a su condición judía y femenina como “cosas que son *physei*”, por naturaleza. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

incluso, en el campo de concentración, la mera supervivencia biológica es cada día una prueba que ha de ganarse³⁸.

Cuando Marx trató de pensar la sociedad del futuro en los términos de una perfecta sociabilidad, desconocía que ese mundo estaba cerca y que seguía siendo capitalista. Marx sacó a la luz una evolución que ya estaba en marcha en la realidad social y que el totalitarismo, incluyendo el de tipo marxista, sólo culmina. La animalidad de los hombres en el totalitarismo, lejos de ser natural, es artificial y querida:

“La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos *como si la Humanidad fuera justamente un individuo*, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran *ser reducidas a una identidad* nunca cambiante de reacciones, [...]. El problema es *fabricar algo que no existe*, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales”³⁹.

Las consecuencias directas de la vulgarización de la ideología en el totalitarismo son analizadas por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. La sociedad de laborantes es el sueño de todo gobierno totalitario: una sociedad de individuos que sólo se preocupan por sobrevivir ese día y que se adaptan a la situación, que son coordinados al modo de la *Gleichschaltung* (coordinación, homologación social) hitleriana. Arendt afirma que “el perro de Pavlov, espécimen humano reducido a sus reacciones más elementales, [...] es el ciudadano <<modelo>> de un Estado totalitario”⁴⁰. En pleno ataque nazi a Polonia, Ludolf von Alvensleben, jefe de los

³⁸ Sobre “la sociedad de los moribundos” (p. 676), ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, pp. 676-77. Sobre el recuerdo de la supervivencia en Auschwitz, Charlotte Delbo recuerda la ausencia diaria de sentido de la resistencia; sobrevivir deja de ser una prueba que se gana (“Si algún día vuelves, volverás por haber aguantado también hoy”), como habitualmente nos imaginamos que sobrevivimos a las circunstancias difíciles; por el contrario, Delbo le espeta al lector que “si las muertas hubieran pedido cuentas a las que iban a volver, estas no habrían podido rendirlas. No pensaba en nada. No miraba nada. No sentía nada”. También Primo Levi se acerca a decir lo mismo en *Los hundidos y los salvados*: “El mundo en que uno se veía precipitado era efectivamente terrible pero, además, indescifrable”. En resumen: lo que ambos supervivientes nos dicen es que la supervivencia diaria no se puede *narrar*, con lo que el mundo de “después” tampoco puede ser reconstruido excepto desde el olvido o la impostación del nuevo comienzo en el perdón, que es el camino elegido por Arendt a pesar de su esfuerzo de comprensión del totalitarismo. Ver Delbo, *Auschwitz y después*, I, p. 93; ver Levi, *Los hundidos y los salvados*, p. 33.

³⁹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p. 652. Las cursivas son mías. En el original: “Total domination, which strives to organize the infinite plurality and differentiation of human beings as if all of humanity were just one individual, is possible only if each and every person can be reduced to a never-changing identity of reactions [...]. The problem is to fabricate something that does not exist, namely, a kind of human species resembling other animal species”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 565.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 676. En el original: “Pavlov’s dog, the human specimen reduced to the most elementary reactions, [...] is the model <<citizen>> of a totalitarian state”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 587.

pelotones de la milicia *Volkdeutscher Selbstschutz* (Autoprotección Étnica Alemana), exhortaba a los soldados a que se mantuvieran “sólidamente unidos como el acero Krupp. No seáis blandos, sed implacables y barred todo lo que no sea alemán y pueda obstaculizar el trabajo de construcción”⁴¹.

Donde se quiere construir la identidad ontológica, tiene que destruirse la diferencia fáctica. La vulgarización de la ideología marxista en el estalinismo llevó a la práctica con extrema perfección la dialéctica de la lucha de clases: cualquiera puede ser un enemigo, con lo que cualquiera puede ser eliminado, desde el *kulak* ucraniano hasta el jefe de la policía política⁴². Todos son enemigos porque nadie lo es *en realidad*. La ideología de facciones domina a todo aquel que esté dentro del círculo y que piense como ellos, en los mismos términos: no queda más remedio, mientras uno confiesa sus falsos crímenes, que darle la razón a Stalin, en sentido literal. El estalinismo supera al nazismo en su afiladísima construcción ideológica: monopolizó los discursos humanistas con tal finura que su cinismo levantaba admiración. La importancia de la ideología en el totalitarismo se vincula con la de la burocracia: este es el nexo de unión entre el mal radical de *Los orígenes del totalitarismo* y la banalidad del mal de *Eichmann en Jerusalén*. Por un lado, “toda ideología completa ha sido creada, continuada y mejorada como arma política y no como una doctrina teórica”⁴³. De ahí que pueda decirse que Stalin *mejora* a Marx: evidentemente, no se trata de una comparación filosófica sino ideológica, y la ideología está siempre al servicio de la movilización popular; lo que importa no es que sea verdadera, sino que *cuadre* a las masas. En palabras de Arendt,

“ni Marx ni Hegel supusieron que los seres humanos, los partidos o los países, fuesen ideas encarnadas; ambos creían en el proceso de la Historia, en el que las ideas sólo pueden concretarse en un complejo desarrollo dialéctico. *Era necesaria la vulgaridad de los líderes del populacho para descubrir las posibilidades de semejante concreción para la organización de las masas*”⁴⁴.

⁴¹ Citado en Kershaw, *Hitler*, tomo II, p. 239.

⁴² Ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p. 468: “las personas enteramente inocentes a quienes el régimen liquidó a millones, los <<enemigos objetivos>> en el lenguaje bolchevique, sabían que eran <<delincuentes sin un delito>>”. En el original: “the entirely innocent people whom the regime liquidated by millions, the <<objective enemies>> in Bolshevik language, knew that they were <<criminals without a crime>>”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 397.

⁴³ *Ibid.*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 253. En el original: “Every full-fledged ideology has been created, continued and improved as a political weapon and not as a theoretical doctrine”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 212.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 368. En el original: “neither Marx nor Hegel assumed actual human beings and actual parties or countries to be ideas in the flesh; both believed in the process of history in which ideas could be concretized only in a complicated dialectical movement. It needed the vulgarity of mob leaders to hit

Los esquemas paradójicos y las imágenes contradictorias de la ideología totalitaria (por ejemplo, el judío bolchevique y capitalista, el burgués que es culpable porque no se ha manchado las manos⁴⁵, el demócrata fascista) son posibles porque la ideología se vulgariza y se asimila en un contexto social. Para Arendt, socialización y vulgarización significan lo mismo: ausencia de significado. Nadie, cuando dice estas cosas, piensa en lo que dice, precisamente porque está respaldado por una ideología “científica” que ya ha demostrado que los judíos son parásitos, que los burgueses son enemigos del pueblo, que los demócratas trabajan en realidad en favor de la opresión y de la dictadura. El mal sucede, pues, trivialmente en la sociedad moderna.

¿Cuál es, entonces, el significado de la burocracia en su relación con la ideología? En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había prestado especial atención a la intención ideológica de transformar la realidad radicalmente; por eso, el ejemplo del mal totalitario por el que se había dejado guiar había sido el campo de concentración, espacio abierto al dominio máximo del terror cotidiano; esto era así porque

“lo que está en juego es la naturaleza humana como tal, y aunque parezca que *estos experimentos* no lograron modificar al hombre, sino sólo destruirle, creando una sociedad en la que *la banalidad nihilista del homo homini lupus es consecuentemente realizada*, es preciso tener en cuenta las necesarias limitaciones de una experiencia que requiere *un control global* para mostrar resultados concluyentes”⁴⁶.

El último capítulo del libro se titulaba, precisamente, “Ideología y terror”. La dinámica ideológica de la polarización (alemanes contra judíos, proletarios contra burgueses), sin embargo, ya había avisado a Arendt de que la capacidad de penetración ideológica en la sociedad se basaba en lo que ella denominó las

upon the tremendous possibilities of such concretization for the organization of masses”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 320.

⁴⁵ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Bertolt Brecht 1898-1956”, p. 251: Arendt aborda el compromiso político de Bertolt Brecht en los siguientes términos: “para cambiar el mundo malo y convertirlo en bueno no bastaba con <<no ser bueno>> sino que había que convertirse en malo, y que para poder exterminar la maldad había que estar dispuesto a hacer cualquier cosa vil”.

⁴⁶ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p. 680. Las cursivas son mías. En el original: “Human nature as such is at stake, and even though it seems that these experiments succeed not in changing man but only in destroying him, by creating a society in which the nihilistic banality of *homo homini lupus* is consistently realized, one should bear in mind the necessary limitations to an experiment which requires global control in order to show conclusive results”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 591.

“zonas llagadas”⁴⁷ de la realidad, es decir, en aquellos problemas ambiguos que la sociedad no había conseguido resolver: por ejemplo, la asimilación de los judíos. La invasión de estas zonas llagadas por la propaganda, las técnicas publicitarias y la difusión de la opinión (todas ellas, fórmulas modernas de la publicidad)⁴⁸ permitían convencer a la sociedad de la existencia de problemas irresolubles que, más adelante, encontraban una única resolución, basada en la polarización ideológica propuesta. Ian Kershaw, el reputado historiador del nazismo, dice que “la propaganda resultaba eficaz allí donde venía a fomentar, no a contrarrestar, unos valores y unas mentalidades ya existentes”⁴⁹. Así, primero la población se sometía al aturdimiento y más tarde se decidía por la mano dura contra judíos, burgueses o demócratas; incluso contra sí misma, si tal cosa era necesaria para la solución. Lo importante era decidirse, pero la decisión formaba parte del “terreno abonado”⁵⁰ ideológicamente.

Cuando Arendt acudió a cubrir el juicio contra Adolf Eichmann para *The New Yorker*, celebrado en Jerusalén en 1961, se dio cuenta de que su intuición sobre la vulgarización de la ideología cargaba más el acento en el fenómeno de la vulgarización que en el de la propia ideología. Es decir, la ideología sólo podía comprenderse como un fenómeno *social*. Ella misma, al escribir *Los orígenes del totalitarismo*, había llegado a una conclusión muy similar cuando había dicho que “la destrucción de la realidad no dejó casi nada tras de sí, y menos que nada, el fanatismo de los creyentes”⁵¹; es decir, los fanáticos ni siquiera habían creído fanáticamente en lo que hacían, sino que habían mantenido una perfecta normalidad antes y después del fenómeno. Por supuesto, era esa normalidad la que perturbaba profundamente a Arendt y la que se encontró cara a cara en la persona de Eichmann. Ya no se trataba de la férrea disciplina de una población

⁴⁷ Íbid., p. 543. En el original Arendt las llama “sore spots”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 465.

⁴⁸ Ver Íbid., pp. 527ss. y pp. 553-54, nota 55 sobre la frase de Heiden: “la propaganda <<no es el arte de infundir una opinión en las masas. Realmente, es el arte de recibir una opinión de las masas>>”. En el original: “Propaganda is not <<the art of instilling an opinion in the masses. Actually it is the art of receiving an opinion from the masses>>”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 474, note 55.

⁴⁹ Kershaw, *El mito de Hitler*, p. 19.

⁵⁰ Íbid.

⁵¹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p. 556. En el original: “destruction of the reality therefore left almost nothing behind, least of all the fanaticism of believers”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 477.

desolada⁵²; más bien, la ideología se había impuesto en virtud de su accesibilidad a las masas, las había infectado hasta prácticamente desaparecer de la conciencia. Ya uno no necesitaba considerarse de derechas o de izquierdas para afirmar que los judíos dominaban la Tierra o que sólo la raza bolchevique sobreviviría. Se decía y ya estaba: la ideología se había vuelto tan leve en su acceso a las masas que había perdido incluso su carácter propiamente *lógico*. Lo que aparecía, entonces, era la inútil banalidad de todo lo dicho:

“los clichés estándar de las explicaciones ideológicas [...] en los que las masas han llegado a creer, si bien de forma vaga y abstracta, son convertidos de hecho en mentiras de una naturaleza omnicomprensiva [...] e integrados en un esquema general de acción”⁵³.

Se diría que uno podría hablar así y actuar en consecuencia mientras estuviese dormido, sin abrir los ojos, en un caso político de sonambulismo.

Adolf Eichmann concretó para Arendt toda esa serie de intuiciones sobre la banalidad del mal social. Él no causaba horror, pero sus crímenes sí⁵⁴. La lección que Arendt extrajo de Eichmann no tenía que ver con que hubiera un Eichmann en cada uno de nosotros⁵⁵; esto representa, una vez más, la propia vulgarización de la tesis que Arendt presenta en el libro y a la que hoy día tanto se acude para justificar cualquier maldad ordinaria o extraordinaria. Por el contrario, lo que Arendt había pretendido hacer al subrayar la humanidad de Eichmann consistía en elucidar la responsabilidad individual en las condiciones totalitarias que impelen no

⁵² Ver *Íbid.*, p. 701: “Lo que llamamos aislamiento en la vida política se llama soledad en las relaciones sociales. [...] El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común”. En el original: “What we call isolation in the political sphere is called loneliness in the sphere of social intercourse. [...] Isolation is that impasse into which men are driven when the political sphere of their lives, where they act together in the pursuit of a common concern, is destroyed”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 611. La desolación (o aislamiento) es ontológica: está ligada a la experiencia de la labor, es decir, a la pura supervivencia. Pero es óptica en el sentido moderno de la convivencia social: es la soledad de los individuos.

⁵³ *Íbid.*, p. 583. En el original: “the standard clichés of ideological explanation [...] in which the masses have come to believe anyhow, albeit rather vaguely and abstractly, were turned into factual lies of an all-comprehensive nature [...] and integrated into a general scheme of action”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 502.

⁵⁴ Ver Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 54: “it was essential that one take him seriously, and this was very hard to do, unless one sought the easiest way out of the dilemma between the unspeakable horror of the deeds and the undeniable ludicrousness of the man who perpetrated them”. Arendt reprocha al filósofo judeo-alemán Martin Buber haber soslayado “the very problem Eichmann and his deeds had posed” (p. 252) al negarse a considerar la humanidad de Eichmann. Esta obra se citará siempre en el original inglés, del que se aportará una traducción en el cuerpo principal del trabajo (se dejará el original en la nota).

⁵⁵ Ver Bernstein, “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, p. 38.

ya a obedecer, sino a mantener una actitud de tranquila complicidad moral. Lo que Arendt deseaba en su particular juicio contra Eichmann era poner al descubierto la mendacidad social y el hábito común de someterse al dictado de lo admisible en cada momento⁵⁶. Arendt, sencillamente, se había preguntado si “la maldad [...] ¿no es una condición necesaria para hacer el mal?”⁵⁷ y la respuesta que obtuvo, ya lo sabemos, fue negativa. Lo que distinguía a Eichmann era su “completa ausencia de pensamiento”⁵⁸, su violento y radical aislamiento respecto de los otros; de nuevo, su desolación, que *no* provenía de su formación ideológica sino de su dedicación a la profesión. Esta era la novedad: Eichmann era un burócrata, un asesino de escritorio que organizaba la muerte de millones de personas con plena atención a los detalles de la organización; sin ninguna atención a la identidad de las personas a las que mandaba asesinar, ya que ese detalle nunca era relevante para el trabajo que se le había encomendado. Los burócratas, en general, son “tuercas”⁵⁹ (*cogs*) de un sistema al que pertenecen pero que no pueden dominar. En ese sentido,

“es importante para las ciencias políticas y sociales que la esencia del gobierno totalitario, y quizás la naturaleza de toda burocracia, sea hacer de los hombres funcionarios y meras tuercas de la maquinaria administrativa, y por lo tanto deshumanizarlos. Y se puede debatir durante largo rato y de forma productiva sobre el gobierno de Nadie que es justo esa forma política conocida como buro-cracia (*bureau-crazy*)”⁶⁰.

El juego de palabras en inglés resultaba interesante, ya que *bureau-crazy* podía desligarse en dos palabras, donde la partícula “-crazy” se sustituía por “crazy”, locura, dando a entender el sinsentido de la administración. Una vez más, Arendt ya había previsto los peligros de la burocracia en *Los orígenes del totalitarismo*, donde, al referirse a la administración imperial de las colonias, había llegado a decir que el proceso administrativo representaba “el fenómeno de la

⁵⁶ Ver Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 52: “the practice of self-deception had become so common, almost a moral prerequisite for survival, that even now, eighteen years after the collapse of the Nazi regime, when most of the specific content of its lies has been forgotten, it is sometimes difficult not to believe that mendacity has become an integral part of the German national carácter”.

⁵⁷ Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 31. En el original: “Is wickedness, however we may define it, this being <<determined to prove a villain>>, not a necessary condition for evil doing?” Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 4-5.

⁵⁸ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp. 287-88 (“It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity”). La traducción es mía.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 289. La traducción es mía.

⁶⁰ *Ibid.* La traducción es mía: “it is important to the political and social sciences that the essence of totalitarian government, and perhaps the nature of every bureaucracy, is to make functionaries and mere cogs in the administrative machinery out of men, and thus to dehumanize them. And one can debate long and profitably on the rule of Nobody, which is what the political form known as bureau-crazy truly is”.

autodegradación voluntaria de los hombres en instrumentos o simples funciones”⁶¹.

Eichmann llevó a cabo eficazmente el trabajo de matar, “[y] esta diligencia no era en sí misma criminal. [...] Él, *sencillamente*, para decirlo coloquialmente, *nunca se dio cuenta de lo que hacía*”⁶²; es decir, nunca pensó en lo que significaba matar seres humanos. Pero valdría decir que su indiferencia estaba ratificada socialmente: la diligencia en el trabajo y el oportunismo para hacer carrera son ambos valores bien considerados en cualquier sociedad moderna. Era un hombre normal, con una sensibilidad parecida a la de la mayor parte de la gente. Como el mundo había desaparecido para él, su conciencia reproducía esa característica falta de afecto verdadero por todo lo que no le sucediera a sí mismo, en su intimidad. Si mataban a alguien delante de sus ojos, era a él a quien le sucedía el suceso, que podía llegar a conmocionar su sensibilidad, pero no a impedirle seguir adelante con su trabajo de matar. También esto forma parte de la degradación de la intimidad. Todo lo que conseguía decir Eichmann se refería a sí mismo y consistía en

“las mismas frases hechas y los mismos clichés inventados (cuando conseguía construir una oración propia, la repetía hasta que se convertía en cliché) cada vez que se refería a un incidente o a un suceso de importancia para él. Fuese escribiendo sus memorias en Argentina, o fuese hablando al analista de policía o al tribunal, lo que decía era siempre lo mismo, expresado con las mismas palabras. Cuanto más le escuchaba uno, se hacía más obvia la estrecha conexión entre su incapacidad para hablar y su incapacidad para *pensar*, esto es, para pensar desde el punto de vista del otro. No era posible la comunicación con él, no porque mintiese sino porque estaba rodeado *por la barrera más fiable de todas contra las palabras y la presencia de los otros, y por ello contra la realidad como tal*”⁶³.

⁶¹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 325. En el original: “the same phenomenon [of bureaucracy] of men degrading themselves voluntarily into mere instruments or mere functions”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 279.

⁶² Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 287. La traducción es mía: “Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all. And this diligence in itself was in no way criminal; he certainly would never have murdered his superior in order to inherit his post. He *merely*, to put the matter colloquially, *never realized what he was doing*”.

⁶³ *Ibid.*, p. 49. Las cursivas y la traducción son mías: “Eichmann [...] repeated word for word the same stock phrases and self-invented clichés (when he did succeed in constructing a sentence of his own, he repeated it until it became a cliché) each time he referred to an incident or event of importance to him. Whether writing his memoirs in Argentina or in Jerusalem, whether speaking to the police examiner or to the court, what he said was always the same, expressed in the same words. The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such”.

Todas esas frases hechas y clichés habían aparecido antes en la descripción heideggeriana del uno: la “habladuría” (*Gerede*) es esa forma de hablar con una serie de “lugares comunes” y de tópicos repetidos hasta la saciedad, en la que siempre “se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma* medianía”⁶⁴. Aquello que Heidegger había adscrito en general al habla común devenía ahora, en Arendt, el triste privilegio de los burócratas y los funcionarios consumidos en el cumplimiento de su papel.

Arendt fue una de las primeras en descubrir la normalidad de los asesinos. Sin embargo, algunos de sus mayores críticos se han esforzado especialmente en deslegitimar su estudio, con el objeto de poner de (mayor) relieve que los asesinos de Hitler eran alemanes normales y asesinos voluntarios. Es el caso de Daniel J. Goldhagen, para quien el fanatismo antisemita era la *norma* de Alemania, pero no del resto de Europa o del mundo occidental⁶⁵. También para Arendt, sin embargo, el crimen se había convertido en la norma social en Alemania, ya que “bajo las condiciones del Tercer Reich sólo podía esperarse que las <<excepciones> reaccionaran <<normalmente>>”⁶⁶. Sin embargo, a Arendt le interesaba especialmente la organización del genocidio, porque sin ella es poco probable que se hubiera alcanzado la magnitud terrible del crimen. En esto, siguió las indicaciones del clásico estudio de Raul Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, cuya obra había aparecido apenas algún tiempo antes de *Eichmann en Jerusalén*: Hilberg había dedicado su ingente obra a demostrar, con todo tipo de documentos, que “[l]a destrucción de los judíos fue un proceso administrativo, y su aniquilación requería la aplicación de medidas administrativas sistemáticas en pasos sucesivos”⁶⁷. Lo que interesaba a Arendt, de todas formas, no era el método concreto que se había seguido para asesinar; esto ofrecía en realidad una excusa para examinar el comportamiento, la acción radicalmente anti-política de los asesinos y, en general, de la población alemana y europea⁶⁸. Que el pensamiento

⁶⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 35 “La habladuría”, p. 191.

⁶⁵ Ver Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, sobre todo el capítulo 3 (“Antisemitismo eliminador: el <<sentido común>> de la sociedad alemana durante el periodo nazi”), pp. 115-173.

⁶⁶ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp. 26-27. La traducción es mía: “under the conditions of the Third Reich only <<exceptions>> could be expected to react <<normally>>”.

⁶⁷ Hilberg, *La destrucción de los judíos europeos*, p. 27.

⁶⁸ Un modelo que aplica las categorías arendtianas al Holocausto se encuentra en mi trabajo de investigación *La politización de la existencia en Hannah Arendt y su relación con el problema metapolítico del Holocausto*, Apartado II “Pensar la realidad, pensar el Holocausto”, pp. 132-208. En él, se examina la obra *Aquellos hombres grises*, del historiador Christopher Browning, a la luz de las categorías arendtianas y en comparación con *Eichmann en Jerusalén*. Otro modelo semejante, pero

tradicional impidiera pensar el crimen contemporáneo se debía, fundamentalmente, a que la propia tradición había contribuido a crear las condiciones de general insensibilidad y de banalidad espiritual; y a que, cuando el estallido sobrevino con la llegada de los nazis al poder, el pensamiento había manifestado su plena incapacidad de pensar el acontecimiento y, por lo tanto, de frenarlo. Nadie había apagado el fuego y esa situación continuaba latente, aun después de la Segunda Guerra Mundial, debido al olvido general de la política y a la ausencia de una pluralidad efectiva en el mundo.

Arendt puso en juego su propia teoría sobre lo social al investigar el caso Eichmann, en el que incluyó, de forma totalmente escandalosa para el sionismo bienpensante, a las víctimas judías que habían cooperado en la organización de su propia matanza. Arendt llegó a decir que “para un judío, el papel de los líderes judíos en la destrucción de su propia gente es indudablemente el capítulo más oscuro de toda una historia de oscuridad”⁶⁹; pero debe entenderse que la “historia de oscuridad” (*the whole dark story*) afectaba a los tiempos modernos en general y al siglo XX particularmente, con el punto inflexivo del Holocausto; además, “el papel de los líderes judíos” resultaba escandaloso no porque los líderes hubiesen sido judíos sino, sobre todo, porque habían sido líderes; la responsabilidad de alguien que se arroga el liderazgo de la comunidad *no para resistir al mal, sino para organizarse de acuerdo con los asesinos* responde a una mentalidad pragmática que Arendt condenaba, como sabemos, por desviarse de la pluralidad. Y, en este sentido, la responsabilidad que se le quita a los demás y que uno mismo asume le vuelve, ante los ojos del juez, culpable. Arendt despreciaba la complicidad general de la sociedad alemana, cuyos miembros habían asistido como espectadores complacientes del trabajo nazi de limpieza étnica⁷⁰. Pero la

aplicado a la guerra sucia en Argentina, puede encontrarse en la obra de Mark Osiel, *Mass Atrocity, Ordinary Evil, and Hannah Arendt*.

⁶⁹ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 117. La traducción es mía: “To a Jew this role of the Jewish leaders in the destruction of their own people is undoubtedly the darkest chapter of the whole dark story”.

⁷⁰ Ver Bernstein, “La responsabilidad, el juicio y el mal”, en *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, p. 45. Sobre la aquiescencia de la sociedad alemana, el trabajo de Gellately sobre *La Gestapo y la sociedad alemana* ofrece mucha más información que el de Goldhagen, especialmente el capítulo dedicado a la instrumentalización social de la denuncia política. Ver Gellately, *La Gestapo y la sociedad alemana*, p. 190: “las denuncias de la población constituían el vínculo clave de la triple interacción [...] entre la policía, los ciudadanos y las medidas políticas”. En muchos de los casos, lo más destacable es la terrorífica mezquindad de las denuncias, que recuerdan la descripción literaria del cuadro de Pieter Bruegel “La subida del Calvario”, escrita por Santiago González Noriega: “la subida al Calvario [...] es simplemente una ejecución, la ejecución de tres hombres en el suplicio de la cruz, ejecución que como tantas otras es distracción y entretenimiento para *las huertas cabezas de los hombres huecos*”; Noriega vincula en la misma frase a Bruegel con T. S. Eliot (cita el poema “Los hombres huecos”), Joseph Conrad

importancia que le dio al “capítulo más oscuro” (*the darkest chapter*) de la historia tiene que ver con la banal aceptación de la fatalidad por la que personas normales se resignaron a convertirse en víctimas. Parece difícil, a la luz de lo que sabemos del fenómeno, que este capítulo pueda siquiera contarse. En el caso de las víctimas, el pragmatismo moral quiso contabilizar el número de vidas que era posible salvar mediante la negociación con los nazis⁷¹; condujo, en cambio, a un exterminio organizado y *racional*.

Puede que el modo en que Arendt trató a los Consejos Judíos fuese injusto y, sin embargo, la acusación pretendía basarse en una nueva concepción de la justicia política, basada en la pluralidad. La tragedia judía tuvo que ver con la cooperación en la matanza, el extremo máximo de la inacción política; pero *Eichmann en Jerusalén* asigna las culpas entre los burócratas y los líderes judíos, unos por renunciar a la responsabilidad sin ni siquiera verla, otros por asumir la responsabilidad *de la cooperación*, no de la resistencia. Mark Osiel ha dicho que Arendt quería “acusar a la ley misma”⁷² en *Eichmann en Jerusalén*. Cuando Arendt escribió el verdadero veredicto contra Eichmann en su libro, lo hizo desde la ontología política; el crimen contra la humanidad debía redefinirse en términos ontológico-políticos: “en la política, la obediencia y el apoyo son lo mismo”⁷³, por lo que la decisión de actualizar la política nazi de “no desear compartir la tierra con el pueblo judío y con los pueblos de otra serie de naciones”⁷⁴ era un crimen contra el ser plural, es decir, contra la humanidad. La responsabilidad de Eichmann se la asignaba el mundo de después de Auschwitz, un mundo que lo único que sabe de esos crímenes es que son posibles y que, por ello, debe aprovechar la posibilidad de volver a comprenderse políticamente.

(cita la novela *El corazón de las tinieblas*, también un ejemplo que gustaba a Arendt) y Francis Ford Coppola (cita la película *Apocalypse Now*). Ver González Noriega, “*La subida del Calvario*”, de Pieter Bruegel, p. 20 y nota 6, p. 27. Las cursivas son mías.

⁷¹ Ver Browning, *Ordinary Men*, p. 137; ver Bauman, *Modernidad y Holocausto*, p. 175.

⁷² Osiel, *Mass Atrocity, Ordinary Evil, and Hannah Arendt*, p. 30. La traducción es mía.

⁷³ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 279. La traducción es mía: “in politics obedience and support are the same”.

⁷⁴ *Ibid.* La traducción es mía: “a policy of not wanting to share the earth with the Jewish people and the people of a number of nations – as though you and your superiors had any right to determine who should and who should not inhabit the world”.

SEGUNDA PARTE:

Contra el presente

La Humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, se ha convertido hoy en un hecho ineludible.

(Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*)

Ser totalmente ignorado, y saberlo, es intolerable.

(John Adams, *Discourses on Davila*)

La vergüenza ya es una revolución... la vergüenza es una especie de ira, que ha vuelto en sí.

(Karl Marx a Arnold Ruge, *Marx-Engels Werke*)

La humanidad no es un concepto político, y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política ni posee status político.

(Carl Schmitt, *El concepto de lo político*)

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

Max Weber había avisado, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de que “[e]l puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos que serlo*”¹. Proseguía su melancólico comentario final con las siguientes palabras:

“El cuidado por los bienes exteriores, decía Baxter, no debía ser más que <<un liviano manto que se puede arrojar en todo instante>> sobre los hombros de sus santos. El destino ha convertido este manto en una férrea envoltura. Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía”².

Ahora bien: el tiempo demostró que los futuros habitantes de ese mundo se convirtieron en asesinos de escritorio como Adolf Eichmann. Eran hombres que continuaban amando su trabajo y que creían amar a su patria. Eran los filisteos que se retiraban a su vida privada a escuchar música culta o a leer a los clásicos alemanes o a cuidar de sus hijos y sus perros³. Esos hombres “trabajadores y buenos cabezas de familia”⁴ organizaron el asesinato de millones de personas con las que, hasta ese momento, habían compartido el espacio vital (el *Lebensraum* de Hitler). Hannah Arendt no se dedicó exclusivamente al estudio del Holocausto. No es, en este sentido, una especialista o una *scholar* en lo que se refiere a esta cuestión. Tampoco fue, como ya sabemos, una filósofa al uso: llegó incluso a rechazar tal denominación con su crudeza característica y se incluyó, al mismo tiempo, dentro del grupo de filósofos cuya intención final consistía en dismantelar la metafísica occidental; quiso pensar la *crisis* de la filosofía⁵. Su labor específica consistió, parece ser, en destruir las categorías de la filosofía política tradicional,

¹ Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo I “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, p. 199. Las cursivas son mías.

² *Ibid.*, p. 200.

³ Ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p. 525: “El hombre-masa al que Himmler organizó para los mayores crímenes en masa jamás cometidos en la Historia [...] era el burgués que, entre las ruinas de su mundo, sólo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad”. En el original: “The mass man Himmler organized for the greatest mass crimes ever committed in history [...] was the bourgeois who in the midst of the ruins of his world worried about nothing so much as his private security, was ready to sacrifice everything – belief, honor, dignity – on the slightest provocation”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 448.

⁴ *Ibid.*, p. 524. En el original: “job holders and good family men”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 448.

⁵ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus”, pp. 17-18; y *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, pp. 35ss. Ver Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 9: “the crisis in philosophy and metaphysics came into the open when the philosophers themselves began to declare the end of philosophy and metaphysics”; y p. 11: “however seriously our ways of thinking may be involved in this crisis, our ability to *think* is not at stake”.

las “falacias metafísicas”⁶ que habían conseguido encubrir la política, para dar lugar, después del desmontaje, a un nuevo pensamiento político capaz de enfrentarse a la realidad humana. Por eso, en cierto sentido, la filosofía de Arendt apela a los habitantes de ese mundo que era futuro para Weber: son ellos, en cualquier caso, los que pueden y deben aprovechar la ruptura totalitaria para pensar de nuevo la política, si no para actuar de nuevo políticamente.

¿No puede decirse, entonces, que Arendt fuese una filósofa? ¿Acaso fue una filósofa política, a pesar de sus advertencias sobre la “contradictio in adjecto”⁷ de la filosofía política? Ella misma dijo que “[a] toda <<filosofía política>> debe preceder una comprensión de la relación entre filosofía y política”⁸. Eso es lo que este trabajo ha tratado de dilucidar en su Primera Parte, en efecto: la comprensión arendtiana de la política, que se sostiene en una concepción ontológica que *precede* al análisis de la política fáctica; en estas condiciones, *pensar la política* implica desmontar la filosofía política tradicional y el modo en que ésta ha interpretado los acontecimientos del pasado. En lo que sigue, y a riesgo de cometer un exceso de interpretación, todo lo que hemos aprendido acerca de la ontología política se volcará en el estudio de la política moderna y contemporánea: el objetivo es aclarar la propuesta político-democrática de Arendt y demostrar que ésta, y en particular su visión de la revolución, es un tipo especial de crítica cultural que va siempre a la *contra* del presente; y no sólo del presente fáctico y material, también, o sobre todo, de las ideas políticas dominantes. Recientemente, un artículo escrito por el historiador Gabriel Tortella para el diario español *El País* pretendía definir la responsabilidad del comentarista político justamente en esos términos: “defender posiciones minoritarias”, “convencer antes que agradar” al poder, “escribir <<contra la corriente>>”; y contra lo corriente, que viene a ser lo mismo”⁹. Tortella evocaba a Isaiah Berlin, cuya colección de “ensayos sobre historia de las ideas” se titulaba así, “contra la corriente” (*against the current*). Arendt, en cambio, nunca se entendió a sí misma en esos términos; sin embargo, este trabajo pretende demostrar que la ontología política funciona así: lo político es la posición minoritaria que se defiende de las arremetidas de lo mayoritario; aparece en muy pocas y breves ocasiones, pero su defensa es agresiva con el

⁶ Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 39; *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 12.

⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, mayo de 1968, [56], p. 665.

⁸ *Ibid.*

⁹ Tortella, “Contra la corriente”, en *EL PAÍS*, 29 de enero de 2007.

presente. Para dicha demostración, la obra fundamental de la que el estudio va a servirse es *Sobre la revolución*, en apariencia su libro más político; sin embargo, se utilizará como apoyo toda la obra arendtiana, incluyendo el *Diario Filosófico* de reciente aparición en España.

También Isaiah Berlin se refirió, cuando comentaba la concepción de la historia en Tolstoi, a un verso del poeta griego Arquíloco: “La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante”¹⁰. Berlin lo aplicó no ya a “los grandes escritores y pensadores”, también a “los seres humanos en general”¹¹ cuando pensaban. Si los segundos “lo relacionan todo con una única visión central, con un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cual comprenden, piensan y sienten”¹², los primeros “persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios [...]; su pensamiento está desperdigado, es difuso, ocupa muchos planos a la vez”¹³, etc. Muy probablemente, el propio Berlin se comparaba con el primer tipo (la zorra), y seguramente muchos pensarán que Arendt, a su manera, también, dada la variedad aparente de sus intereses (el totalitarismo, la república, la revolución, el pensamiento) y los diversos palos que tocó (el ensayo político, la crónica periodística, el retrato biográfico, el tratado filosófico, la obra histórica). Aquí, en cambio, se defiende que Hannah Arendt fue sin duda un erizo, un erizo que relacionaba todo con la política. Siempre sabemos, al leer sus obras, que es a Arendt a quien estamos leyendo. Su escritura, sus análisis, tienen un tono excepcionalmente único más allá del tema o del género en el que lo instale. Y esto es evidente no sólo por su tono; en casi todos sus escritos se detectan, casi fosilizados, los mismos lemas, las mismas variaciones lingüísticas sobre su “especialidad”: la ontología política. La apariencia disgregada esconde, y no demasiado bien, un discurso que es siempre único y el mismo.

Por eso, el investigador debe plantearse el compromiso de abordar este único impulso que mueve la mente de Arendt. Esta es la tarea que se emprende en la Segunda Parte. Se trata de movilizar los recursos ontológicos para defender la existencia de un proyecto filosófico único a lo largo de toda la obra de la autora alemana: un proyecto político-democrático de largo alcance metafísico que se

¹⁰ Citado en Berlin, *El erizo y la zorra*, p. 35. Así comienza el ensayo de Berlin sobre Tolstoi.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

encuentra, sin embargo, escondido en análisis aparentemente sencillos y concretos de la realidad histórica y cuyo origen se localiza en la implosión de la tradición europea con la subida de Hitler al poder, en 1933; cuando Europa se vuelve totalitaria. El marco elegido para la discusión de cualquier tema es político y sólo político, porque Arendt lo decidió así: la política responde a una larga historia de deshumanización que culmina en el siglo XX. Pero la política es democrática: este marco apunta, al mismo tiempo, a una teoría de la democracia radical, única respuesta auténtica al problema metapolítico del humanismo planteado en el totalitarismo. Así, no se trata de evaluar la política contemporánea ni el funcionamiento de las instituciones democráticas; se trata, por el contrario, de someterla a una crítica perenne cuyo fundamento es metapolítico, ontológico. Todo análisis político arendtiano se ve sometido a una constante tensión entre lo metapolítico y lo socio-político, entre la supuesta “norma” y el supuesto “hecho”, aunque Arendt, como buena ontóloga, subvierta ambos términos de una manera sorprendente: el hecho es político, pero la norma es social y, por lo tanto, está pero *no existe*, carece de realidad. La bajada del pensamiento a la tierra, para decirlo en términos filosóficos que gustarían a Arendt, no provee de un análisis detallado y minucioso de los hechos, puestos en comparación unos con otros, sino que somete el hecho a la comparación con su fundamento ontológico (la pluralidad) y con su origen filológico (la política democrática ateniense). Esta extraña confusión de hechos y normas coincide, en esencia, con el diagnóstico de la sociedad moderna: lo político son excepciones que llevan a cabo los hombres normales, por lo que es en el término medio humano en el que deben buscarse, en todo caso, las excepciones; la democracia es democrática cuando llega el momento de la crisis.

El proyecto de reconstrucción de la democracia tiene que ver con una mirada retrospectiva de la democracia que dista mucho de ser verdaderamente histórica. El discurso democrático se apoya en una serie de textos que de forma más o menos directa abordan cuestiones de interacción y reciprocidad humana, más que en un análisis exhaustivo de las experiencias históricas de la democracia en Occidente. Así ocurre con el uso que Arendt hace de los textos sobre la democracia ateniense, con su análisis casi exclusivamente filológico de la política, y con su confusión entre el plano histórico y el literario, por llamarlo así, en su tratamiento de Atenas. Claro que esta confusión es clave en su filosofía: el objetivo de reconstruir el mundo pasa por reconstruir la tradición política, esa tradición

“oculta” que puede venir a salvarnos; pero la reconstrucción, al igual que la narración de esa otra historia que nadie contó de la política, no es en sí misma *política*, no politiza el mundo. Y, sin embargo, es el resto que nos queda y aquello a lo que los hombres pueden agarrarse si pretenden volverse políticos, es decir, volver a hablar y a actuar en el mundo. El nuevo pensamiento político se hace de retazos y fragmentos: Antígona por allá, Pericles por acá, John Adams por allí, Tocqueville en este lado. Esto es lo que, en esencia, veremos en el capítulo 4: una historia del ser político que, desde Atenas hasta las revoluciones del siglo XVIII, ha estado llena de equívocos y confusiones.

La narración de la política tiene su punto central y más tenso en la crítica de la política contemporánea. Por eso, el capítulo 5 está dedicado a la crítica del presente y, también por eso, se relaciona con el discurso antimoderno del siglo XX. Algunos señalan que la antimodernidad no sólo es una parcela distintiva del pensamiento propiamente moderno (debido a su fundamento autocrítico), sino que es lo moderno por excelencia, sin ser reaccionario. Esto es lo que, en el campo de la crítica literaria, ha venido a señalar Antoine Compagnon recientemente: que “el verdadero modernismo digno de ese nombre, ha sido siempre antimoderno, es decir ambivalente, consciente de ese nombre, y ha vivido la modernidad como un desarraigo”¹⁴. Veremos en qué medida puede considerarse que Arendt lleva este impulso de la antimodernidad a la crítica política (y en parte, así podría comprenderse su valoración de Franz Kafka). A partir de la actividad revolucionaria, que ha sido distinguida por Arendt como la *única* posibilidad moderna de ser político, ha de examinarse la expectativa de la próxima revolución, así como de todo tipo de acción resistente que tenga lugar en el seno de la democracia, como la desobediencia civil. La expectativa de la próxima revolución se sostiene en la crítica de las revoluciones precedentes y en la esperanza de la vuelta de los consejos populares. Asimismo, conduce al estudio de la política democrática *en crisis*, es decir, de una política que llama constantemente a decidirse en favor de la democracia radical y, si es necesario, de la revolución. El esquema de participación política propuesto por Arendt se encuentra muy limitado a un único tipo de acción; solamente ese tipo de acción resistente, en sus diversas variantes, es auténtico, en el sentido filosófico de la autenticidad existencial; por lo que hay una verdadera incapacidad para dar salida a los problemas a los que se

¹⁴ Compagnon, *Los antimodernos*, p. 18.

enfrenta una democracia moderna más allá del establecimiento de un diagnóstico general de impotencia y crisis.

Finalmente, el modelo marginal de acción revolucionaria que propone Arendt conduce a examinar los escenarios derivados de la rebelión que tienen lugar en la modernidad. Éstos no son lugares políticos en el más estricto sentido, pero sí son espacios de aparición humana y, por lo tanto, han sido y son potencialmente políticos. Como la revelación escrita es un tipo especial de comunicación, y “la realidad lingüísticamente pensada [no] es menos real que una realidad experimentada”¹⁵, lo cual viene a significar que el estudio del lenguaje es paralelo al de la política “material”, Arendt examina la novela moderna en relación con los salones de los siglos XVIII y XIX; Proust y Kafka son tan buenas fuentes políticas como cualquier descripción demográfica o, de hecho, son *mejores* fuentes porque desvelan la intrincada realidad de la convivencia social moderna. Aunque, a veces, esto provoque perplejidad, dada la antipatía que Arendt sentía por la historia de las ideas, su metodología y su uso de las fuentes no tiene que ver con una recolección de ideas sino con una selección fenomenológica de los documentos y de los hechos, siempre al servicio de la iluminación del par político / social. En el capítulo 6, se analiza la interpretación crítica de la novela moderna, así como la crítica de la (prácticamente inexistente, en opinión de Arendt) política judía, con lo que llegamos a iluminar el papel de las figuras marginales, de esos parias que se desvelan *casi* políticamente en la época moderna.

Como Arendt se da cuenta de que la política de parias resume la contradicción de la sociopolítica moderna, ya que el paria siempre ha de rebelarse contra la sociedad para ser político, el capítulo 6 también se enfrenta a la teoría del juicio propuesta por Arendt en sus últimos escritos. Retomando, de este modo, una reflexión que ya se realizó al final de la Primera Parte, cuando investigamos la sociedad totalitaria y su inerte respuesta al mal, la teoría del juicio plantea la posibilidad de que la política arendtiana tenga más sentido, en la modernidad, en cuanto se responsabiliza en el juicio de la capacidad de pensar en las consecuencias de la acción; de modo que el juicio sería la *auténtica respuesta política del hombre moderno a su condición*, más aún que la acción pura en la *polis* perdida. Para cualquier persona es duro atreverse a argumentar una opinión; “[p]or

¹⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, diciembre de 1965, [58], p. 625.

eso en el juicio hay siempre un riesgo; se requiere valor ya para juzgar un libro”¹⁶. Al parecer, este es el puente que Arendt tiende hacia la acción en las democracias modernas, una acción que, en cualquier caso, abre espacios para la polémica.

¹⁶ *Íbid.*, Cuaderno XXII, agosto de 1957, [21], p. 556.

CAPÍTULO 4: UNA HISTORIA DE MALOS ENTENDIDOS

Cabe preguntarse si Arendt mantiene un discurso democrático. Hasta ahora, se ha insistido especialmente en la propuesta político-democrática de la filósofa alemana. ¿Qué significa la pregunta por el discurso democrático? Esta pregunta está lejos de ser irrelevante; por el contrario, puede plantearse en cualquier lectura atenta de la obra de Arendt, pues la ontología política incluye las manifestaciones políticas *de facto* junto con los discursos sobre la política. La democracia ateniense no es lo mismo que el texto que describe y evalúa la democracia ateniense; sin embargo, el texto es político, a su manera. De este modo, según el propio modelo ontológico de la autora, la obra arendtiana sigue la estela de la política; y la sigue porque, al fin y al cabo, Arendt es alguien que aparece en el mundo con un discurso que viene a reivindicar la acción política, lo cual ya es un tipo – si bien, *sui generis* – de acción. Sólo nos podremos aproximar a la filosofía política de Arendt tomando en consideración esta relación ambigua entre el pensamiento y la acción, que desembocará en la teoría del juicio (capítulo 6).

El método heideggeriano que se expuso en la Primera Parte, trae consigo un problema que se agudiza en la filosofía política: el análisis de los textos filosóficos puede servir para una fenomenología del pensamiento del tipo heideggeriano, sobre todo en su última variante, donde el lenguaje es la casa del ser, pero es más difícil que se encaje en una fenomenología política cuya fuente es la experiencia política real. ¿Se habla de la acción o de las ideas sobre la acción; sobre política, o sobre la filosofía política que ha olvidado la política? Para entendernos: Heidegger dialoga con Parménides, Platón, Hegel; pero ¿con quién, exactamente, dialoga Arendt? Sabemos que con Heidegger y con Marx, es decir, con dos filósofos que trataron de llevar el pensamiento a los hechos, de politizar la filosofía pero que, como resultado (y siguiendo la especial propuesta de Arendt, ya examinada en la Primera Parte), “filosofaron” la política, volviendo a contaminarla con toda una serie de prejuicios metafísicos. ¿En qué medida escapa la propia Arendt de esa acusación que ella lanza sobre los dos filósofos? Resultaría más sencillo investigar el ser político si la autora separase claramente entre el fenómeno político como tal y los textos pertenecientes a la tradición del

pensamiento político. La propia Arendt insiste en que la fuente del pensamiento es la experiencia y nada más¹. Sin embargo, el lector de su obra se siente a menudo perplejo ante la abundancia de fuentes literarias utilizadas en combinación – y a veces en un equilibrio desafortunado – con el análisis de los hechos histórico-políticos. Esto ocurre con textos tan diferentes como *Crisis de la República* y *Hombres en tiempos de oscuridad*; sólo comprendiendo la base común es posible atender a la perplejidad que provocan otras obras, digamos, “mixtas”, como *Eichmann en Jerusalén* o *Sobre la revolución*. No cabe más remedio, entonces, que embarcarse en la búsqueda de los elementos que configuran el discurso arendtiano sobre la política: habrá que descubrir, en esencia, ese “guión semioculto”² que Arendt escribe sobre la época y que constituye la verdadera respuesta a la historicidad del ser en Heidegger.

¿Cuál es la historia del ser político, es decir, la historia de los espacios políticamente constituidos para la aparición, y cómo merece ser contada? El método fenomenológico es enormemente discutido por historiadores y sociólogos, y por razones bien justificadas³. Eric Voegelin leyó *Los orígenes del totalitarismo* como otra historia que desvelaba “la podredumbre de Occidente”⁴, una podredumbre que podríamos denominar metafísica. La filosofía política puede permitirse unas licencias que ninguna otra ciencia encorsetada en unas reglas rígidas admitirá jamás; con estas licencias, se corre el riesgo permanente de decir más bien poca cosa o de no ser tomado en serio o, al menos, de no ser tomado “científicamente”. Pero la crítica de la ciencia moderna y, en lo que se refiere a Hannah Arendt, de la ciencia política, es una constante del pensamiento de Heidegger y de la propia Arendt⁵. Muchos historiadores y sociólogos, por no hablar de los científicos, no toman en serio a Hannah Arendt; pero esto no le ha ocurrido, en cambio, con las nuevas modas sociológicas que han venido a instalarse con la

¹ Ver Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 114: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia!”. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

² Birulés, “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, en *El siglo de Hannah Arendt*, p. 61. Previamente, Birulés ha indicado que Arendt escribe “algo parecido a un guión de reflexión para los <<tiempos de oscuridad>>” (p. 60).

³ Ver Sánchez Muñoz, “Paría o ciudadana del mundo”, en *En torno a Hannah Arendt*, p. 24. Sánchez Muñoz comenta el “esencialismo fenomenológico”, en palabras de Seyla Benhabib, de la autora.

⁴ Voegelin, “Acerca de *Los orígenes del totalitarismo*”, en “Debate sobre el totalitarismo”, *Claves de Razón Práctica*, Julio/Agosto 2002, No. 124, p. 9.

⁵ Sobre la violación de la naturaleza, ver Arendt, *La condición humana*, pp. 286-314. Ver también Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, pp. 292-293.

postmodernidad; en ellas, la metodología arendtiana goza de la buena salud de todo lo multidisciplinar, tal vez de una manera que a ella misma no le causaría alegría. ¿Cuál es la razón por la que debemos tomar en serio a Arendt? Su alergia al encorsetamiento académico no sólo no deslegitima su filosofía, sino que invita a tomarla en cuenta con cierta atención.

Algunos de los discípulos de Arendt en la filosofía política contemporánea se las han arreglado para salvar el obstáculo de la metodología arendtiana. Es el caso de Sheldon Wolin, quien en *Politics and Vision*, obra de clara inspiración arendtiana, construye un discurso diferente. La obra de Wolin recompone la tradición de la filosofía política a través de una idea que actúa como fuerza motriz: la idea democrática. Así, Wolin se atreve sin ningún género de dudas a afirmar que

“*si es algo en absoluto, [...], la democracia tiene que ver con la vida pública de los ciudadanos, con los seres humanos corrientes que se atreven a <<salir>> para tomar parte en las deliberaciones sobre los asuntos comunes, a protestar por la exclusión de las ventajas materiales e ideales presentes en una sociedad libre, y a inventar nuevas formas y prácticas*”⁶.

En efecto, es esta idea de la democracia, configurada a trancas y barrancas a lo largo de varios siglos de la historia occidental, la que ha interactuado con la realidad política de Occidente hasta hoy. Wolin sólo puede concebir esta tensa relación entre la idea de la democracia – que, en Platón, inaugura la filosofía política en tanto perversión o degeneración de un orden racional – y la realidad política con el nombre tentativo de “democracia fugitiva”⁷. Como buen seguidor de las reglas anglosajonas de la argumentación, el americano se preocupa por distinguir el aliento democrático (que insufla vida y da forma – siguiendo la metáfora platónica de la *visión* – al discurso occidental sobre la política) de la tradición filosófica misma (que ha descubierto diversas variantes, a menudo antidemocráticas, en la política: la autoridad, el poder, la violencia, el mercado libre), y a ésta última de la historia política como tal. Una cosa es la utopía democrática, otra la filosofía política y, finalmente, otra distinta la realidad política, que va por su lado. Esto no ocurre con Arendt: política, pluralidad, poder, democracia, acción, etc., vienen a significar lo mismo o, por lo menos, son términos que se superponen. Para ambos pensadores, sin embargo, la fugacidad es una característica esencial de la búsqueda de sentido en la política.

⁶ Wolin, *Politics and Vision*, p. 520. Las cursivas y la traducción son mías.

⁷ Ibid., p. 601. La traducción es mía.

En cualquier caso, insistimos, con Wolin, en el discurso democrático. Esto es así a pesar de que Arendt habló más de política que de democracia, por razones que consideraremos a lo largo de este capítulo. Como Arendt rechazaba gran parte de los elementos antidemocráticos (es decir: antipolíticos, contrarios a la pluralidad) de las democracias históricas, se veía obligada a distinguir entre lo político, puro y salvado como ontología de la pluralidad humana, y la democracia, versión contaminada en la historia que ha originado en ocasiones más problemas que otra cosa: ha llegado a disolver lo político en un sistema totalitario que se calificaba a sí mismo de democrático. Esto acerca, al parecer, la tesis antidemocrática de Arendt a la de Jacob Talmon sobre la democracia totalitaria, que mencionamos en el capítulo anterior. Sin embargo, ni siquiera es así; con Arendt todo se vuelve un poco más complicado, hay que hilar más fino. A pesar de las dificultades aquí señaladas, nunca se deja de sospechar que, en el fondo, cuando Arendt habla de la política habla también de una democracia verdaderamente política: organizada “desde abajo” y basada en la participación de la ciudadanía. Resuenan de fondo las palabras de Aristóteles: “[e]l ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno”⁸.

En esencia, tanto Arendt como su discípulo Wolin discuten la posibilidad de una democracia que *por fin* haga justicia a la pluralidad humana; además, teniendo en cuenta la trayectoria filosófica de Arendt y su metodología tan particular, la democracia fue la primera experiencia política de la pluralidad y tuvo lugar en Atenas. Se trata, además, de una palabra de origen griego que hace referencia al poder del pueblo, *demokratia*, es decir, a la mismísima experiencia de la política; al igual que la política tiene su origen en la palabra griega *polis*. Debido a esta singular fuerza renovadora de las palabras, en estas páginas se habla del discurso político-democrático arendtiano. Volviendo a *Ser y tiempo*, el discurso debe

“cuidarse de no caer en una desenfrenada mística de la palabra; sin embargo, forma parte, en definitiva, del quehacer de la filosofía preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein, impidiendo su nivelación por el entendimiento común a un plano de incomprendibilidad, que a su vez opera como fuente de pseudoproblemas”⁹.

⁸ Aristóteles, *Política*, 1275a23. Arendt cita a menudo estas palabras en su *Diario Filosófico*. Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XII, diciembre de 1952, [29], p. 280.

⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44 “Dasein, aperturidad y verdad”, p. 240.

En resumen: el discurso democrático de Arendt rescata la *polis* y la *demokratia* al mismo tiempo que trata de deshacerse de los “pseudoproblemas” que históricamente hemos heredado y a los que hacemos referencia, también, cuando mencionamos la política y la democracia. Está por ver, sin embargo, si esta consideración ontológica de la política, que trata de purificarla de los elementos apolíticos que hoy la invaden y que causan malos entendidos y problemas falsos, no es en sí tan problemática o más que la ciencia moderna de la política.

4.1.

En busca de la polis

... y nuestro gobierno se llama democracia... (Pericles, por Tucídides)

En el discurso arendtiano hay un *origen* claramente discernible. Éste se localiza en la *polis* ateniense, el lugar donde, de hecho, la política fue descubierta *por accidente*. La accidentalidad de la política es clave para comprender la importancia que la autora atribuye al momento original: pues sólo allí, en aquel lugar, se descubrió que podía existir tal cosa, y sólo a partir de ese momento, que quedó congelado en la palabra *polis* y más adelante en nuestra palabra *política* (común a casi todas las lenguas europeas, y desde luego al alemán *Politik* y al inglés *politics*)¹⁰, puede hablarse de una historia política occidental. El hecho de que la historia haya ocurrido en Occidente es, para Arendt, lo de menos; podría haber ocurrido en cualquier otro sitio, pero lo que importa asumir, cuando se habla del asunto, es que ocurrió allí. De ahí viene además la ostensible indiferencia de Arendt por las formas de organización que hayan tenido lugar en otras culturas; pues únicamente Occidente, en rigor, ha hecho política, y esto aun intermitentemente.

Según afirma Arendt en las páginas de *Introducción a la política*, un manuscrito que finalmente nunca vio la luz como un texto acabado,

“lo político no lo es [necesario], puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. *Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal* que, desde un punto de vista histórico, *solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad*. Sin embargo *estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos*; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, *tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia*”¹¹.

De esta manera, cuando se habla de política lo que interesa es reconstruir la historia en todos esos momentos de iluminación en que los hombres no sólo se reunieron y dieron lugar a la política, sino que además se *dieron cuenta* de ello. Esto es así porque Arendt ve un componente de realización de la pluralidad en la política, y éste exige de alguna manera que se sea consciente de la dignidad

¹⁰ Ver Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 67.

¹¹ *Ibid.*, p. 71. Las cursivas son más.

intrínseca y de la grandeza del hecho¹², precisamente porque éste es enteramente superfluo y, como tal, específicamente humano¹³. Darse cuenta de ello, sin embargo, no alude a un elemento consciente, por así decir *interior*, que lleve a los hombres al pensamiento introspectivo sobre la política que hacen; es bien conocida la hostilidad de Arendt por la conciencia y la introspección. Más bien, alude a una consciencia literal, en el sentido de que *todos saben lo que hacen juntos* (con-ciencia). Este conocimiento compartido se proyecta al mundo y aparece, al mismo tiempo que la política, en documentos y registros literarios, en discursos y poemas donde se comenta la experiencia de actuar políticamente, descubierta por sorpresa.

Todos los momentos en que los hombres se organizaron apolíticamente, conviviendo en tribus, clanes o familias, en grupos pequeños o grandes desprovistos de cualquier tipo de espacio público para la participación de los iguales por medio de la acción y la palabra, ajenos en consecuencia a la distinción de ser alguien más allá de la pertenencia al propio grupo; todos ellos han pasado de largo, son irrelevantes y ahistóricos, meros “casos” de la global humanidad social, que es, para Arendt, como un gran océano en el que van a parar las cosas. La mentira platónica sobre el Estado ideal, que se plantea como una gran familia viviendo sobre la tierra, es otro caso más – sólo que es un caso *pensado* – de convivencia apolítica, donde el solo hecho de habitar el mismo trozo de tierra convierte a los hombres en *hermanos* de sangre, pero no en amigos¹⁴ (en el sentido de la *philia* aristotélica¹⁵). A este respecto, es conveniente recordar la indiferencia de Arendt por el lema revolucionario de la fraternidad, que Antoni Domènech, en su libro *El eclipse de la fraternidad*, tanto reprocha a los pensadores republicanos¹⁶. La amistad, a diferencia de la fraternidad, se da entre iguales que, a la vez, mantienen las distancias. El ideal es, como vemos, más homérico, e incluso podría considerarse británico, más que igualitario en un sentido moderno (que podríamos denominar francés, por su relación directa con la Revolución de

¹² Sobre la historia como “dimensión de la grandeza”, ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XII, diciembre de 1952, [28], p. 279.

¹³ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno IX, abril de 1952, [3], pp. 195-96.

¹⁴ Ver Platón, *La República o el Estado*, p. 121.

¹⁵ Ver Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VIII, 1160a29: “las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad”. La amistad política es la amistad de los iguales en virtud.

¹⁶ Ver Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, sobre todo el cap. 3, “Esplendor y eclipse de la fraternidad republicana”, pp. 73ss. Domènech critica duramente el republicanismo “pueril y ahistóric[o]” de Arendt (p. 53).

1789), pues no hay indicio alguno de solidaridad. Tal y como afirma Arendt en las páginas de *La condición humana*: “el respeto, no diferente de la aristotélica *philia politike*, es una especie de <<amistad>> sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el mundo”¹⁷.

Sólo la convivencia verdaderamente política merece ser recordada y es, por ello, histórica: “la verdadera historia es siempre historia <<política>>, historia de los hombres que actúan y padecen, cuya acción y pasión en sí mismas no tienen ninguna subsistencia. Ésta es la conexión entre historia y política”¹⁸. La universalidad de la política – el hecho de que pueda surgir *en cualquier grupo humano* – no implica, en absoluto, una universalidad fáctica; lo cual viene a decir algo que ya sabíamos sobre la política arendtiana, y es que su definición es cerrada: la política arendtiana equivale, únicamente, a una realización pública e institucionalizada de la pluralidad. De ahí que la historia de la política sea discontinua y que esté salpicada de momentos que permanecen en el recuerdo; este recuerdo, a la vez, se configura en los textos, en los discursos que se han escrito para que haya historia. Y, fuera de esto, no hay historia. Esta es una de las razones por las cuales el discurso democrático se confunde con la democracia como tal. La democracia original – la ateniense – continúa existiendo en los textos que la rememoran. Arendt, influida de una manera muy especial por el proyecto heideggeriano de revivificación del pensamiento, era además una fiel seguidora del especial modo de historiar¹⁹ de Walter Benjamin; fue ella precisamente, junto con su marido Heinrich Blücher, quien consiguió salvar el texto de las *Tesis sobre filosofía de la historia* y se lo envió a Theodor W. Adorno en Estados Unidos²⁰.

¹⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 262. En el original: “Respect, not unlike the Aristotelian *philia politike*, is a kind of <<friendship>> without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us”. Arendt, *The Human Condition*, p. 243.

¹⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XII, diciembre de 1952, [19], p. 274.

¹⁹ El *histor* dice lo que fue. Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, pp. 235-36: el “concepto de historia [...] deriva de *historien*, <<inquirir para poder decir cómo fue>>; *legein ta eonta*, dice Heródoto. Pero el origen del verbo se encuentra una vez más en Homero (*Ilíada*, XVIII), donde aparece el sustantivo *histor* (<<historiador>>, si se quiere) y este historiador homérico es el juez. Si el juicio es nuestra facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio”. En el original: “the concept of history [...] derived from *historien*, to inquire in order to tell how it was – *legein ta eonta* in Herodotus. But the origin of this verb is again Homer (*Iliad* XVIII) when the noun *histor* (<<historian>>, as it were) occurs, and that Homeric historian is the judge. If judgment is our faculty for dealing with the past, the historian is the inquiring man who by relating it sits in judgment over it”. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 216.

²⁰ Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 162.

Es bien conocida la afición de Benjamin por el coleccionismo, pero esta pasión no era para él solamente algo accesorio o accidental: su modo de entender la historia, o de hacer filosofía casi “práctica”, se caracterizaba por su manía por el detalle, que era elevado a la categoría de suceso con el objeto de destruir la gran Historia. En un texto dedicado a Eduard Fuchs, “Historia y coleccionismo”, Benjamin menciona su concepción del método dialéctico:

“Lograr esto es algo reservado a una ciencia histórica cuyo objeto no esté formado por un ovillo de facticidades puras, sino por *el grupo contado de hilos que representan la trama de un pasado en el tejido del presente*. (Sería un paso en falso equiparar dicha trama con el mero nexo causal. Es más bien un nexo dialéctico, *y hay hilos que pueden estar perdidos durante siglos y que el actual decurso de la historia vuelve a coger de súbito y como inadvertidamente*”²¹.

No es difícil observar aquí la abrumadora semejanza con la filosofía política de Arendt, quien construye prácticamente todo su pensamiento alrededor de la noción de una tradición oculta que debe ser recuperada para el presente; la posibilidad misma de esta revivificación se da en la ruptura que provoca la Segunda Guerra Mundial, tras la cual, para Arendt, no queda ninguna opción de continuidad. Según Cristina Sánchez Muñoz, hay dos modos de enfrentarse a la tradición oculta de la acción: desde la pérdida o desde el vértigo²²; en su opinión, el propósito de Arendt “no es realizar un mero ejercicio de nostalgia mirando al pasado y constatando una situación perdida que no es posible recuperar”²³, sino que Arendt propone el vértigo de la apertura a la libertad. Sin embargo, si experimentamos ese vértigo es precisamente porque carecemos del mundo sobre el que poder actuar; también ese vértigo ha sido abierto por las condiciones de la ruptura de la tradición; por lo que, en definitiva, es la pérdida de la política la que provoca vértigo – el vértigo de la desaparición – y también la que induce a la búsqueda de nuevas fórmulas que reabran políticamente el mundo.

Pero, volviendo a Benjamin, encontramos una buena prueba de su influencia en el texto que la autora judía escribió sobre él para *Hombres en tiempos de oscuridad*. En él se observa la transposición del método histórico benjaminiano a la filosofía política: a través de sus palabras, se descubre

²¹ Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, p. 104

²² Ver Sánchez Muñoz, “Paría o ciudadana del mundo”, en *En torno a Hannah Arendt*, p. 21, nota 16. Sánchez Muñoz se sirve de la contraposición entre pérdida y vértigo que propone Carlos Thibaut en *Cabe Aristóteles*.

²³ *Ibid*, p. 21.

fácilmente la conexión entre Benjamin y Martin Heidegger en lo que se refiere al lenguaje como fuente de revelación; es más, se descubre el peso que tiene esta forma de iluminación lingüística de los acontecimientos en la filosofía arendtiana, de modo que es comprensible su rechazo del método puramente analítico de los hechos y su uso discutible de las fuentes. En efecto, para Arendt, como ella afirma sobre Benjamin, no hay demasiada diferencia entre el historiador y el filólogo, puesto que, en la experiencia post-fundamental que siguió a la primera experiencia de las cosas y que tuvo que ser, por decirlo así, una experiencia bruta, es difícil distinguir entre las palabras que se han dicho sobre las cosas y las cosas como tales²⁴. Arendt afirma que lo único que interesaba a Benjamin del marxismo era la superestructura. Era, por ello, un marxista completamente atípico. Pero lo que revelan estas palabras de la autora es, curiosamente, la herencia de este modelo benjaminiano en su filosofía política: también a Arendt le interesa sobre todo la superestructura política, mucho más que la mera cronología de los sucesos históricos, y gracias a esto hizo con las categorías políticas tradicionales todo tipo de experimentos de pensamiento. En definitiva, lo que interesa a Arendt son *los discursos sobre la política, más que la política misma*. Por ello, la búsqueda de una experiencia más auténtica obliga a rebuscar entre los significados de los discursos menos manoseados por una tradición ya muerta o, más bien, rota. Hay que rebuscar entre las palabras originales. Al referirse a la tesis de habilitación universitaria de Benjamin, Arendt comenta que su elección

“[e]ra una admisión implícita de que el pasado hablaba directamente *sólo a través de las cosas que no habían sido transmitidas*, cuya aparente cercanía con el presente se debía precisamente a su carácter exótico, el cual eliminaba toda apelación a una autoridad obligatoria”²⁵.

Del mismo modo, Arendt asume que el hilo continuador de la historia puede hallarse únicamente en aquellos discursos que no configuran una tradición visible: sea la historia de las revoluciones perdidas, la del pueblo judío como paria en la tierra o la de la espontaneidad en la política. Así puede entenderse también su afición por recurrir a lo invisible del origen griego, es decir, a lo pre-político que conforma, en realidad, el perfil que adquirirá la *polis* durante el tiempo demasiado breve de su existencia²⁶.

²⁴ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin: 1892-1940”, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, p. 202. Las cursivas son mías.

²⁶ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 219: Arendt menciona “la solución griega” al problema de la fragilidad humana haciendo referencia a “la experiencia griega de la pre-*polis*”. En el original: “The *polis*,”

Cuando la autora describe al coleccionista benjaminiano, con su anarquía radical y su gusto por el detalle absurdo, presenta la imagen de alguien que deforma el pasado en un mundo desordenado y roto. El historiador de Benjamin es, en efecto, un destructor de la Historia, pero lo esencial de su actividad histórico-narrativa está en que su destrucción renueva, da lugar a la novedad. Y la novedad es, como sabemos, el paraíso perdido de Hannah Arendt y una de las coordenadas de su pensamiento político. Por eso Arendt integra el discurso de Benjamin en el suyo; por eso, cuando Arendt resume la postura del rarísimo filósofo alemán con la fórmula “no Platón sino Adán” escrita en *El origen de la tragedia alemana*²⁷, está dirigiendo estas palabras al corazón mismo de la teoría política: “no Platón, sino Pericles” es el origen de la política, porque la política es la *polis* o incluso, según hemos visto, la *pre-polis*. Si para Benjamin hay un lenguaje que es la verdad revelada, que surge de la tierra, por así decirlo, y que es la raíz de la transcendencia (pues Dios dio nombre a las cosas), para Arendt hay un fondo teo-político (podríamos decir onto-político, para ser más justos con la postura real de la autora) de toda política humana, y ese fondo es únicamente griego y, además, preplatónico, lo que equivale a decir que es pre-filosófico. Esto es así porque en Grecia se *nombró* por primera vez a la *polis*. De ahí que toda *renovación de la política* occidental tenga que venir de una renovación del vocabulario, de las palabras con las que pretendemos otorgar sentido a las cosas que nos pasan y a las que, por alguna razón, seguimos considerando políticas. Hay en todo ello una búsqueda de la palabra original, aunque la palabra suponga que, en cierto modo, ya se ha distorsionado la experiencia previa. La búsqueda de la palabra original tiene, tanto si se recurre al Adán que puso el pie en la tierra por primera vez como si se mira a Pericles o, más allá, a Aquiles, la virtud de que conduce siempre a un lugar más al fondo y más inexplorado.

Resulta curioso cómo todos estos autores – desde Heidegger y Benjamin hasta Arendt y Wolin – conciben su trabajo intelectual en oposición a la influencia platónica: “no Platón sino Adán”, la sentencia de Anaxágoras, el discurso de Pericles. Pretenden luchar contra Platón porque él es el origen de toda la filosofía occidental, que se vive esencialmente como un fracaso o, en el lenguaje

as it grew out of and remained rooted in the Greek pre-polis experience”. Arendt, *The Human Condition*, p. 196.

²⁷ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin: 1892-1940”, p. 210.

heideggeriano, como un olvido. Así, Heidegger, que según Hannah Arendt fue quien mejor captó el humor (*Stimmung*) de la época, presenta la metafísica occidental como la historia sostenida de un fracaso²⁸. Sólo si se acepta dicho fracaso se acepta, a la vez, la posibilidad de que se dé lugar a una nueva oportunidad para el recuerdo: esto es lo que Arendt entiende en la frase “[e]l principio se oculta en el comienzo”²⁹, es decir, que era ineludible olvidar. Son ellos, los pensadores que vuelven la vista al principio oculto, los encargados de hacer que suenen en los oídos contemporáneos los ecos del sonido original. El propio Sheldon Wolin, un teórico muchísimo más pragmático que Arendt, comienza su larga narración de la filosofía política occidental con el inevitable momento de ofuscación dirigido al fundador de la tradición: según afirma en *Politics and Vision*, el fundador “intentó, de manera consistente, oscurecer la cualidad propia de lo político”³⁰, dejando una mancha de irreconciliación en la teoría política del futuro. Pues la filosofía ha estado manchada ya siempre por una incompreensión obcecada de la realidad política vivida por los hombres. A pesar de esto, Wolin acometió la empresa de reconstruir el discurso político-democrático sin retrotraerse a una situación original, al contrario que Hannah Arendt³¹. ¿Por qué, entonces, esta ofuscación con la solución griega por parte de la autora alemana?

Encontramos un nuevo ejemplo del método filológico-político empleado por Arendt en su comentario a la palabra *archein*: *originalmente*, en un estadio primordial del lenguaje, significó comenzar, y éste es el significado original de la acción; más adelante, se extendió el significado del comienzo al de dominio³². Esto fue la causa de un terrible equívoco en la filosofía política:

“La identificación originaria, *prediseñada en el lenguaje*, entre dominar y comenzar, repercute en que todo comenzar se entiende ya como un dominar, y que en definitiva el elemento del comenzar desaparece enteramente del concepto de dominio. Con ello también el concepto de libertad desaparece de la filosofía política”³³.

²⁸ Ver Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 98, citado en Arendt, *Diario Filosófico. Notas y apéndices*, Cuaderno IX, mayo de 1952, [17], nota 2, p. 952.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Wolin, *Politics and Vision*, p. 30. La traducción es mía.

³¹ La situación original es, de alguna manera, esa irreconciliación entre las palabras y los hechos. Ese es el único origen de la filosofía política y por ello es también el origen de la fugacidad de la democracia. Esta es la postura de Wolin al respecto; como vemos, se trata de una postura más lúcida o pragmática en cuanto al discurso mismo – pues trabaja directamente a partir de él – y que rechaza cualquier orientación mística que asegure o fije la estructura ya de por sí débil del discurso filosófico-político occidental.

³² Ver Arendt, *La condición humana*, p. 201y p. 212.

³³ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [4], p. 314. Las cursivas son mías.

Las cursivas destacan la *distorsión originaria de la experiencia política en el lenguaje*, de modo que nuestra aproximación a la política será siempre tentativa, confusa, o, por decirlo desde la otra orilla, que la política será siempre una experiencia fugitiva. Puede verse, entonces, que la verbalización de la acción parte de un equívoco que condiciona todo el discurso político occidental. Así, el argumento arendtiano continúa con el comentario sobre la palabra *prattein*, que actuó como una especie de sustituto de la acción-comienzo (*archein*), una vez ésta se modificó con la experiencia del dominio: *prattein* vino a cumplir con el significado de la ejecución y el acabamiento de la acción – cuando un acto es un hecho consumado – distorsionando, una vez más, la verdad *inicial* de la acción³⁴. De ahí que la experiencia de la *praxis* esté manchada en las bocas, por decirlo así; pero, a la vez, la boca, con su mancha inicial al hablar de la *polis*, comienza una historia, la de la política.

Esto viene a confirmar las famosas palabras de Hegel sobre cómo el búho de Minerva alza el vuelo en el crepúsculo³⁵, pues el pensamiento de algo, y su expresión en palabras, comienza cuando la experiencia de aquello ya ha culminado y está acabándose. Por lo tanto, la política – según su origen no ya pre-platónico, sino incluso pre-político, homérico – se está acabando ya desde la Antigüedad, cuando en efecto fue descubierta. En este contexto inevitablemente paradójico, Arendt recurre a la idea de que “tenemos derecho a esperar milagros”³⁶ dentro del contexto político que el pensador sólo puede, con su tarea filológica, regenerar. Y cada regeneración es, en este mismo sentido, un milagro. Pero ¿cuál será el método regenerador elegido para la *polis*? La filósofa judeo-alemana no se plantea, con Benjamin, una historia del arte, sino una historia de la política que renuncie a los conceptos muertos y renueve la posibilidad de convivir

³⁴ Ver Arendt, *La condición humana*, p. 212: “el meollo del problema” está en que “la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión – *prattein* y *gerere* –, pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político”. En el original: “the heart of the matter” está en que “the word that originally designated only the second part of action, its achievement – *prattein* and *gerere* – became the accepted word for action in general, whereas the words designating the beginning of action became specialized in meaning, at least in political language”. Arendt. *The Human Condition*, 189. Ver *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [10], p. 317.

³⁵ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, agosto de 1953, [25], p. 404. Arendt utiliza esta frase de Hegel como un *leitmotiv* en su pulso con la filosofía profesional, y a menudo la utiliza contra el propio Hegel, como en el artículo “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en *Ensayos de comprensión*, p. 203. La cita de Hegel corresponde a *Filosofía del derecho*; la cita completa aparece en *Diario Filosófico. Notas y apéndices*, Cuaderno XVII, [25], nota 1. La referencia es Hegel, *Werke*, ed. Weischedel, p. 33-50, p. 35.

³⁶ Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 66.

políticamente: hay que sacar nuevamente a la luz a la *polis*. Esta historia renovada, este hilo perdido del que habrá que tirar si se desea empezar de nuevo, es la historia de la democracia en su versión específicamente arendtiana. Y, según se acaba de mencionar hace unas líneas, la historia política de la democracia empieza cuando los hombres se *dan cuenta* de que están haciendo algo distinto que no se había hecho anteriormente (esto es, política) y, al darse cuenta de ello, *dan cuenta a su vez de lo que hacen*: así comienza a trabarse la existencia fáctica de la *polis* democrática con su historia, es decir, con su narración y su legitimación escrita. Podría decirse que en el principio hubo una relación fluida entre la existencia política y su redención hablada y escrita, aunque esta fluidez más tarde se perdió.

La democracia ateniense y la tragedia son iguales, por ejemplo, a efectos de la tarea de regeneración. Pero cabe preguntarse todavía por el verdadero “fenómeno originario”³⁷ de la *polis*: contamos con el discurso de Pericles que transcribe Tucídides y con la *Antígona* de Sófocles, de igual modo que contamos con los discursos de Aquiles en la *Ilíada* y con su enfrentamiento poético con Héctor. ¿A qué viene la negativa a distinguir entre el plano puramente político y el cultural, si no a la insistencia en un discurso de tipo ontológico que integra todas las expresiones como si fueran una y dijese lo mismo? Entonces, la tragedia como tal es ya la manifestación más viva y original de la democracia, según la conocemos una vez hemos procedido a tirar del hilo perdido de la tradición. Y, así, la democracia está en los textos, o está allí, en cualquier caso, *su rastro*. Este no es sólo el proyecto de Arendt sino también, aunque de un modo diferente, el de Sheldon Wolin cuando insiste en la importancia de la *visión* política; pues es la *visión* la que permite que el teórico entresaque el sentido de los acontecimientos e *imagine* una nueva posibilidad de vivir en comunidad. El filósofo político tiene entonces algo de oráculo, de profeta que examina el pasado y da lugar al futuro. Y esto tiene que ver bien poco, a su vez, con la ciencia política, que pierde demasiado el tiempo con las estadísticas y el registro de los datos.

Arendt hizo también un ejercicio de *visión* con la democracia griega y con las revoluciones americana y francesa; son, en efecto, acontecimientos significativos que proyectan su influencia en el tiempo y que el pensador se ve

³⁷ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin: 1892-1940”, p. 213.

obligado a reconocer y a recuperar en su búsqueda de la verdad (que, para Arendt, no es nunca verdad científica, sino narración con *sentido*³⁸). La facultad imaginativa distingue al historiador del cronista y del científico político. La comprensión es la actividad propia del historiador cuando se enfrenta a la realidad de lo sucedido³⁹; y la comprensión es siempre una actividad reconciliadora⁴⁰. Por eso, Arendt se otorga unas licencias dignas de su concepción de la tarea comprensiva, que no consisten en absoluto en una *invención* de los hechos sino, sobre todo, en una *selección cuidadosa y sesgada de las fuentes*; de ahí que la oración fúnebre de Pericles tenga un peso mayor que cualquiera de los datos historiográficos que podrían oscurecer el carácter milagroso de la *polis* ateniense, ofreciendo la falsa impresión de un nexo causal. Si hay algo que Arendt detesta en la historiografía, es la causalidad. La historia es algo completamente contingente; sólo el historiador puede darle sentido, cuando hay un evento, un acontecimiento que ilumina todo lo demás. La aparición de la *polis* es, en efecto, uno de estos eventos que consiguen iluminar su alrededor en un radio de más de dos mil años: Pericles, cuyas palabras reconstruye Tucídides, manifiesta una verdad sobre Atenas que nadie más ha ofrecido. Y, sin duda, escuchar a Homero recitando la *Ilíada* tenía que tener un poder evocador muchísimo mayor que el que hubiéramos experimentado de haber escuchado a Aquiles justo antes de una batalla.

Atenas sirve, entonces, como “experiencia fundamental”⁴¹: se trata del comienzo de la historia. Pero esta experiencia fundamental es, en gran parte, una excusa poético-política, algo (una cosa, un documento) sobre lo que podemos ponernos a hablar. No hay que olvidar que Arendt no emprende ninguna labor arqueológica en busca de la *polis* perdida; muy al contrario, su empresa se orienta hacia la búsqueda contemporánea del sentido en pleno siglo XX. Sería conveniente, en este punto, que recordáramos las famosas palabras de Pericles en honor de los muertos por Atenas, con objeto de hacer un repaso a la llamada

³⁸ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [8], p. 316. Ver también el primer capítulo de este trabajo.

³⁹ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 486: “la comprensión está estrechamente ligada con la facultad de la imaginación que Kant denominó *Enbildungskraft* y que nada tiene que ver con la habilidad para la ficción”.

⁴⁰ Ver *Ibid.*, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 371: “[e]s una actividad sin fin [...] a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”.

⁴¹ Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 126. En este texto Arendt contrapone la “experiencia fundamental” griega a la romana.

solución griega. Según leemos en el Libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso*,

“tenemos una república que no sigue las leyes de las otras ciudades vecinas y comarcas, sino que da leyes y ejemplo a los otros, y *nuestro gobierno se llama Democracia*, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y la honra de la ciudad como los otros [...]”⁴².

Y más tarde:

“Todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común. [...]. Cuando imaginamos algo bueno, tenemos por cierto que consultarlo y razonar sobre ello no impide realizarlo bien, sino que conviene discutir cómo se debe hacer la obra, antes de ponerla en ejecución. Por esto *en las cosas que emprendemos usamos juntamente de la osadía y de la razón*, más que ningún otro pueblo”⁴³.

La oración fúnebre es uno de los lemas de la filosofía política arendtiana:

“El discurso de Pericles, *aunque correspondía y se articulaba en las íntimas convicciones del pueblo de Atenas*, siempre se ha leído con esa triste sabiduría de la percepción posterior que nos dice que *sus palabras se pronunciaron en el comienzo del final*”⁴⁴.

Es decir, de alguna manera nos vemos obligados a distinguir en la culminación (verbal) de Pericles en honor de Atenas el ocaso, ya, de la política. La política era algo que había estado sucediendo antes de que Pericles nos lo dijera a través de Tucídides. ¿De dónde viene entonces aquella experiencia, y cómo puede ser reconstruida?

La procedencia es clara: la experiencia clave pre-política, conformadora de la política posterior, es la de la sociedad homérica, aristocrática, basada en el consejo y la batalla de los mejores. Según nos dice Arendt,

⁴² Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, Capítulo VII, p. 83. Las cursivas son mías.

⁴³ *Ibid.*, p. 85. Las cursivas son mías.

⁴⁴ Arendt, *La condición humana*, pp. 227-228. Las cursivas son mías. En el original: “Pericles’ speech, though it certainly corresponded to and articulated the innermost convictions of the people of Athens, has always been read with the sad wisdom of hindsight by men who knew that his words were spoken at the beginning of the end”. Arendt, *The Human Condition*, p. 205.

“lo que es evidente en la formulación de Pericles – y no menos transparente en los poemas de Homero – es que el íntimo significado del acto actuado y de la palabra pronunciada es independiente de la victoria y de la derrota”⁴⁵;

allí, en la sociedad cantada por Homero y luego desarrollada democráticamente con Pericles, se descubrió el valor del acto puro y de la palabra. Sin embargo, tal y como pone de manifiesto James Redfield en *La tragedia de Héctor*,

“[e]n la *Ilíada*, [...], los individuos no son considerados libres, seres autodeterminados que se enfrentan a una sociedad, cuya estructura y valores son libres de aceptar o rechazar. Los actores de Homero [...] son personas cuyos actos y conciencia son *la puesta en práctica de las fuerzas sociales* que los utilizan”⁴⁶.

En este sentido, la pura actualidad de la acción humana que encontramos en el poema homérico responde a una serie de mecanismos sociales que impelen a que un hombre y su acción coincidan plenamente. A esto, es evidente, Arendt no lo llamaría sociedad; pero esa no es la cuestión. La cuestión es que los hombres homéricos carecen de conciencia, de interiorización psicológica; de ahí que actúen y hablen plenamente. Tal es su experiencia (auténtica) de la libertad.

Los hombres libres son los héroes; esto es así de acuerdo con el lenguaje homérico y con la interpretación de Hannah Arendt, pues

“[e]l héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; *en su origen la palabra <<héroe>>*, es decir, *en Homero*, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia”⁴⁷.

Asimismo, aquí puede considerarse la experiencia del soberano o del *basileus*, el hombre con mayor poder, el más destacado entre los héroes⁴⁸: una vez más, hay una confusión original entre el “principiante y guía, que era *primus inter pares* (en el caso de Homero, rey entre reyes)”⁴⁹ y el del tirano y el gobernante posterior; la experiencia homérica de la acción libre y de la distinción del guerrero en el

⁴⁵ Íbid. Las cursivas son mías. En el original: “What is outstandingly clear in Pericles’ formulations – and, incidentally, no less transparent in Homer’s poems – is that the innermost meaning of the acted deed and the spoken word is independent of victory and defeat”. Arendt, *The Human Condition*, p. 205.

⁴⁶ Redfield, *La tragedia de Héctor*, p. 55. Las cursivas son mías.

⁴⁷ Arendt, *La condición humana*, p. 210. Las cursivas son mías y destacan, una vez más, el interés filológico de Arendt por las palabras originales. En el original: “The hero the story discloses need no heroic qualities; the word <<hero>> originally, that is, in Homer, was no more than a name given each free man who participated in the Trojan enterprise and about whom a story could be told”. Arendt, *The Human Condition*, p. 186.

⁴⁸ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XV, mayo de 1953, [25], p. 352.

⁴⁹ Arendt, *La condición humana*, p. 213. En el original: “Thus the role of the beginner and leader, who was a *primus inter pares* (in the case of Homer, a king among kings), changed into that of a ruler”. Arendt, *The Human Condition*, p. 189.

discurso y la batalla se transformó, más adelante, en la experiencia apolítica del gobernante que sólo manda. Así,

“la original interdependencia de la acción, la dependencia del principiante y guía con respecto a los demás debido a la ayuda que éstos prestan y la dependencia de sus seguidores con el fin de actuar ellos mismos en una ocasión”⁵⁰,

se modificó en la polaridad entre inicio (mando: *archein*) y finalización (ejecución: *prattein*). Pero esta experiencia se dio anteriormente a la democracia en los consejos de guerreros que describe Homero en su poesía. Básicamente, el edificio político de Arendt se sostiene sobre el rigor de esta continuidad filológica-política y sobre la confusión posterior.

Según el estudioso de la Grecia clásica Francisco Rodríguez Adrados, el paso de la sociedad aristocrática a la democrática vino marcado por una evolución paulatina de un tipo distinto al descrito por Arendt en *La condición humana*. Para la autora judía, es como si la experiencia política hubiese nacido casi de la nada, desde un suelo en el que primero se daban las relaciones de parentesco, los clanes tribales de la *Ilíada* y las primeras intuiciones acerca del valor de la acción y de la palabra para las clases altas – intuición que verbalizó Homero, pero que respondía a una experiencia real – hasta llegar, como por obra de un salto mágico, a la *polis* democrática, que se comprende más adelante por medio de Aristóteles y que, de hecho, se comprende *mal*. Nadie parece saber realmente qué fue o cómo sucedió ese momento fundacional de la democracia. Su aparición en el tiempo cumple, en cierto modo, con el papel mítico que se atribuye generalmente a todas las historias del pasado⁵¹. Por su parte, Adrados insiste en una ampliación gradual de la idea de la virtud en Grecia. Se trata de un paso definitivamente tenso y ambiguo que influirá en toda la cultura clásica hasta su final⁵². Es, en todo caso, la propia aristocracia la que lucha *ideológicamente* por el ideal de la virtud en la *polis*; pueden leerse las palabras de Píndaro⁵³ o las de Arquíloco⁵⁴ de diferente modo, pero de todas formas se trata, para Adrados, de una lucha ideológica.

⁵⁰ Íbid. En el original: “the original interdependence of action, the dependence of the beginner and leader upon others for help and the dependence of his followers upon him for an occasion to act themselves, split into two altogether different functions: the function of giving commands, which became the prerogative of the ruler, and the function of executing them, which became the duty of his subjects”.

⁵¹ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIII, enero de 1953, [1], p. 285.

⁵² Ver Rodríguez Adrados, *La Democracia ateniense*, Segunda Parte “La lucha de la idea democrática”, pp. 99-381.

⁵³ Ver Íbid., p. 61: “En Píndaro y Teognis, la <<medida>> es el comportamiento del noble frente al del tirano”.

El estudioso español se guía sobre todo por las fuentes literarias, pero en él no se superpone el hecho democrático a su expresión cultural; su obra repasa la formación de la cultura democrática griega. La importancia de la idea democrática puede verse en la descripción que hace Adrados del momento cumbre de la democracia ateniense: para él, la Atenas de Pericles es el resultado de un momento ideológico clave, caracterizado por el optimismo antropocéntrico de la clase ilustrada ateniense; se habla, en este caso, de “la nueva ideología”⁵⁵, una formulación que a Arendt le provocaría urticaria. En este sentido, se defiende

“la tesis de que Pericles no hace más que transponer a la práctica la teoría política de la Ilustración, y no sólo en términos generales, sino de una manera muy concreta y detallada”⁵⁶.

Según Adrados, la sociedad democrática sería el resultado de una progresiva evolución cultural, cuyo ritmo marcan unos pocos hombres sabios que piensan sobre la posibilidad de enseñar la virtud a los ciudadanos. Así se provoca una ampliación sucesiva que proviene de la tensión entre las ideas sobre lo que debería ser y la aplicación a la realidad. Pero el progreso cultural se da, entre otras cosas, debido a una situación de conflicto de intereses entre los grupos mejor situados⁵⁷. Esta evolución acaba en la Atenas tardía, cuando aparece, de manera harto natural, una virtud interiorizada y un *nomos* general de la humanidad: la máxima expresión de este adelanto posterior se encuentra en el teatro euripídeo.

Pocos datos apoyan la tesis del surgimiento espontáneo de la *polis* que a Arendt, por razones profundamente relacionadas con su propia concepción de la acción individual y la libertad, le interesa defender. De cualquier modo, encontramos una aproximación histórica en la obra de Sinclair sobre la democracia ateniense, donde se deja claro, mediante el estudio de las fuentes historiográficas disponibles, que el *demos* se constituye como una progresiva participación de las comunidades locales⁵⁸; esta visión coincide parcialmente con la tesis arendtiana sobre los muchos reunidos, que más tarde se acomodará también a la versión que

⁵⁴ Ver Íbid., p. 77: “a Arquíloco se debe el tema tan divulgado luego de la nave del Estado [...], el barco en el que van todos”.

⁵⁵ Íbid., p. 161.

⁵⁶ Íbid.

⁵⁷ Ver Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 53. Para Domènech, esta es una formulación obvia: la lucha de intereses se da entre los demófobos y los partidarios de ampliar la virtud. Aunque Domènech no entra a considerar la cuestión de la fundación de la filosofía política, es evidente que Platón y Aristóteles están en el grupo de los demófobos conservadores, de modo que sólo los representantes teóricos de la Revolución Francesa traen realmente a la palestra la ideología democrática en sus diversas versiones.

⁵⁸ Ver Sinclair, *Democracia y participación en Atenas*, p. 98.

Tocqueville dará de la sociedad americana. Sin embargo, pueden sostenerse múltiples argumentos contra la tesis del descubrimiento del poder – en sentido arendtiano: acción concertada – en la Atenas democrática: de hecho, aunque los jefes políticos atenienses no eran aquellos que disponían de cargos públicos sino más bien los que conseguían persuadir de modo decisivo a la Asamblea⁵⁹, la jefatura o el liderazgo político tenía el significado de “dominación” en un sentido mucho más parecido al platónico que al arendtiano. En efecto, *dynamis* (poder efectivo) y *dynasteia* (señorío, dominación) son dos palabras que ejemplifican el vínculo, sospechoso en Atenas, entre el protagonismo político – la distinción, en lenguaje arendtiano – y la tiranía. Esto era lo que se temía de la democracia: la manipulación de la ciudadanía, la demagogia⁶⁰.

Esto no quiere decir que Arendt no fuera consciente del problema de sus análisis filológico-políticos, ni mucho menos que no haya una aproximación hasta cierto punto justa a la cuestión ateniense. Ella misma asume que la verdadera cuestión del poder no fue descubierta hasta que llegaron los romanos con su concepto (dudoso, por otro lado, pues encubría al de poder) de autoridad y, más adelante, por Hobbes, quien es el verdadero fundador de la filosofía política moderna. Pero sí es cierto que Arendt consideraba que se había producido en Atenas un verdadero descubrimiento del poder por la experiencia de la acción conjunta en la *polis*, a pesar de que esta experiencia había durado poco debido a la exagerada pasión griega por el protagonismo y la distinción: en resumen, por el liderazgo. Y, seguramente, al haber sido la experiencia tan breve, lo que se instauró ya para siempre fue la oscilación entre la pasión tiránica del individuo y el fenómeno del poder como *dynamis*, como el convencimiento general de varios en una sola acción. Esto último, decía Arendt, correspondía al poder; lo otro era confusión o falta de claridad al pensar en lo que pasaba en la *polis*. Un aspecto de esta discusión no debe pasar inadvertido: en el origen griego está, pues, la conexión entre el dominio y la libertad. Tampoco esto se le escapaba a Arendt: se había descubierto y mantenido la libertad gracias a la esclavitud. Incluso en la época democrática, los ciudadanos libres eran sólo unos cuantos que se lo habían ganado; era la gente que disponía del tiempo y de la posibilidad de acudir a la Asamblea o de hacerse con un cargo. Repitiendo las palabras de Pericles,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 240.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 306.

“[t]odos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común”⁶¹.

Estos “todos” que tan bien organizaban el tiempo eran los jefes de las casas (*oikía*), los *pater familia* de tiempos posteriores. También, en este sentido, iban a la Asamblea los que vivían en las proximidades de la plaza del mercado, es decir, los que residían *en la ciudad*.

No sólo Aristóteles llegó a una justificación natural de la esclavitud, sino que Arendt, por su parte, no puede evitar considerar la naturalidad de la esclavitud para la política. Esto es así en un doble sentido: en el ontológico, porque todos los hombres somos esclavos en la medida en que *laboramos*, es decir, nos mantenemos con vida o sobrevivimos⁶²; en el político, porque el precio de la libertad fue el dominio *efectivo* sobre otros hombres que se convirtieron en esclavos. Aquí radica el problema heredado de la *polis* griega: para Arendt, en la confusión filosófica entre la acción libre y la dominación, producto, en cierto sentido, de un *malentendido*; para nosotros, entre otras cosas, en el hecho de que este malentendido es indemostrable, es decir, en que la dominación griega no es separable de la libertad griega y, por tanto, no puede sostenerse una regeneración de la libertad sobre un origen griego. O no, al menos, en los términos propuestos por Hannah Arendt. La filósofa confirma el problema con estas palabras:

“*La venganza de la esclavitud* consiste en que ha transformado todas las preguntas políticas en problemas de dominio. Por el hecho de que sólo se pudo llegar a ser señor de las [*anankaia*] mediante el dominio de los hombres, o sea, *por el hecho de que se comenzó a dominar*, todas las relaciones políticas entre los hombres se convirtieron en el dilema de dominar o ser dominado”⁶³.

Lo que este texto viene a decir es que dos hechos históricos convergentes (la esclavitud y la libertad) pero ontológicamente opuestos (pues el primero corresponde a la esfera de la necesidad animal y el segundo, a la de la acción) han originado toda una tradición de pensamiento político; una tradición errada, equivocada. Asimismo, la equivocación tiene su punto de partida en una “venganza”, una especie de injusticia poética de los oprimidos; al final, ha sido su lenguaje el que ha venido a imponerse frente a la lengua de la libertad. Este

⁶¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, Cap. VII, p. 94.

⁶² Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [12], p. 318: “*physei* está en la esclavitud todo el que en su actividad se halla sujeto a lo esclavizante”.

⁶³ *Ibid.*, Cuaderno XV, mayo de 1953, [33], p. 357. Las cursivas son mías.

argumento se asemeja al ataque moral nietzscheano contra el cristianismo y su elevación del resentimiento⁶⁴; también Arendt habla de la venganza de los esclavos. La raíz del argumento se encuentra en la distinción entre el plano histórico y el plano ontológico, como es obvio; sólo así puede defenderse una regeneración de la libertad griega en términos modernos, sin retroceder a la vez al aristocratismo nietzscheano.

Esta es precisamente la tarea emprendida por Arendt, si bien ella misma se da cuenta de la ambigüedad de la solución griega. Aquí puede plantearse claramente la dependencia arendtiana de la interpretación epocal de la historia en Heidegger, pues la época moderna ha desvirtuado aún más el pensamiento político original. El pensamiento político, lo sabemos, está ligado a la decadencia de Atenas porque está ligado a Platón y a la condena que éste hace de Pericles; el origen de la filosofía, claro está, es la muerte de Sócrates, quien fue, a buen seguro, el único filósofo que “unió este amor <<político>> a la multiplicidad de lo particular con la pasión por la verdad”⁶⁵. La regeneración, que invita a la posibilidad de una nueva época política (algo que, a pesar del aparente pesimismo de Arendt, siempre está presente en los textos de la autora), parte de la lectura de los textos originales y de su reconexión con las situaciones contemporáneas: de ahí la importancia de leer a Tucídides o a Homero; de ahí, asimismo, la necesidad de desmontar a Platón y a todos sus sucesores. Ya poco importa lo que hicieran los griegos *en realidad*. Lo que interesa es lo que podemos hacer ahora con ellos, pues todavía hay rastros de ellos en nosotros; si no, ni siquiera seguiríamos hablando de política.

Así pues, queda una duda final en la búsqueda filológica de la *polis* que Arendt emprende: en rigor, el hallazgo más esplendoroso de la política democrática consistió en dar lugar a los actos y las palabras *de todos*, con el valor propio que cada acto y cada palabra tuviera por sí mismo. La acción y la palabra eran actividades puras, no dependían de nada más que de la participación común. No obstante, esta apertura democrática que fue la *polis* se basó en la identificación

⁶⁴ Ver Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 42: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores”; un poco más atrás, dice que “la moral del hombre vulgar ha vencido”. Previamente Nietzsche ha hablado de “los judíos, ese pueblo sacerdotal” (p. 39) autor de “la *más espiritual venganza*”.

⁶⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, julio de 1953,, [12], p. 394. Arendt señala que esta era una idea de su marido, Heinrich Blücher. Más adelante se hablará del ejemplo socrático.

de la acción y la palabra; precisamente porque la acción se había inaugurado en las gestas extraordinarias de los héroes homéricos, tuvo que transformarse en conversación al hacerse acción democrática. La acción democrática es, por tanto, habla, conversación pública: así lo afirma Arendt en varios textos en los que comenta la definición aristotélica del ser humano. Por ejemplo,

“[s]i partimos del hombre como [*logon egon*] (no precisamente como racional), podemos decir: actuar es hablar con otros sobre algo [...]. Todo lo que no sea acción por la fuerza se desarrolla como un hablar. Todos los medios de la fuerza son medios para suplantar y hacer superfluo el lenguaje”⁶⁶.

Y, más adelante, afirma que

“se olvida mayormente que Aristóteles no creía dar dos definiciones diferentes de hombre cuando lo caracterizaba como [*logon egon*] y como [*zoon politikon*]. [*Politeuín*], que propiamente era una convivencia humana, por ser libre y voluntaria, para Aristóteles consistía esencialmente en el [*legein*], *hablar entre sí y hablar realmente*, lo cual implica hacerlo <<racionalmente>> y no en forma de un entenderse a lo bárbaro. Y eso sólo podía producirse bajo las condiciones de la [*polis*]”⁶⁷.

En efecto, el rasgo distintivo del paso de la *basileia* y la *aristokratia* homérica o la *polis* de Pericles está en esta conversión de la fuerza muda (la acción del guerrero) en la conversación, “como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente”⁶⁸.

Se pasó, pues, “del acto libre a la palabra libre”⁶⁹ con la fundación de la *polis*: la libertad que se transforma desde Homero hasta Pericles se da en la *isegoria*, la igualdad de la palabra. Una vez más, Arendt subraya la confusión, la ambigüedad de esta transformación: la libertad original (la de la acción que inicia algo en compañía de los otros: la espontaneidad) quedó relegada por su parentesco con la libertad de expresión⁷⁰. Arendt traza una línea oculta que va desde Grecia, pasando por Roma, hasta San Agustín, Kant, y el totalitarismo (que niega radicalmente la espontaneidad; es lo anti-político por excelencia). Esta línea es fundamental, pues sólo con ella comprendemos la “desgracia” y la “salvación”

⁶⁶ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, abril de 1953, [30], p. 330.

⁶⁷ Ibid., Cuaderno XVI, junio de 1953, [21], p. 381. Las cursivas son mías.

⁶⁸ Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 75.

⁶⁹ Ibid., p. 76.

⁷⁰ Ver ibid., p. 77.

de la política, según la cita que vimos anteriormente. El origen está en la fluidez entre acción y habla que hubo en la *polis* y luego se perdió. Regresamos ahora a Tucídides, pues el discurso funerario de Pericles que él reconstruye contiene la raíz de esta ambigüedad: cuando Pericles argumenta que

“[n]o necesitamos al poeta Homero ni a otro alguno, para encarecer nuestros hechos con elogios poéticos, pues la verdad pura de las cosas disipa la duda y falsa opinión, y sabido es que, por nuestro esfuerzo y osadía, hemos hecho que toda la mar se pueda navegar y recorrer toda la tierra, dejando en todas partes memoria de los bienes o de los males que hicimos”⁷¹,

se está despreciando el valor de la rememoración poética en favor de la actualización pura de la acción y el discurso. Esto hubiera sido así, sin duda, de haber estado allí escuchando a Pericles, pero el quid de la cuestión estriba en la reescritura de Tucídides. Es Tucídides quien da lugar al recuerdo de la posteridad.

Entonces, el nuevo pensamiento político se manifiesta de otro modo: “no Platón, sino Pericles” se transforma en “no Platón, sino Tucídides”. Pero ¿cuál es el papel de Tucídides en lo que se refiere a la regeneración política? Tucídides es, como Homero, el poeta, el *Dichter*⁷² en alemán: el creador literario, el que escribe y dice la verdad de las cosas, el que canta y recuerda los sucesos del pasado. En este sentido, el poeta no es un actor sino un mediador⁷³ entre los hombres que actúan y la estela que dejan en el mundo; es el que, en rigor, construye la historia. La tarea del poeta es decir las cosas: sus resultados son obras, cosas o *poiemata*, pero a la vez el poeta dice, y su decir ya es un tipo de acción; de ahí el conflicto que Arendt mantiene con Heidegger y su modo de habitar poéticamente el mundo, pues la pensadora judía piensa que, necesariamente, la acción es siempre prioritaria respecto a su alabanza poética, a pesar de que ésta también pueda considerarse un decir activo. Esto quiere decir que el punto en el que parecen tocarse acción y producción (*poiesis*) está en el lenguaje: el discurso arrogante de Pericles, que afirma no necesitar a Homero, se enfrenta a la propia transmisión del discurso por Tucídides.

⁷¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, Cap. VII, p. 85. Ver asimismo el comentario de Arendt sobre este punto en *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 75 y p. 115.

⁷² Ver la introducción de Arendt a “Hermann Broch 1886-1951”, “El poeta renuente”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 119.

⁷³ Así lo explica Redfield: “[e]l bardo es una especie de mediador entre los héroes y su audiencia, un transmisor de la *kléos* en nombre de ambas partes [...]. La *kléos* es <<lo que los hombres dicen>> y un rey tiene *kléos* si se habla de él”. En Redfield, *La tragedia de Héctor*, p. 76.

Porque la historia, en efecto, la hacen los poetas. Éstos no cantan el sentido final del acontecer (esto ya es algo propio de la filosofía moderna de la historia), sino las gestas, los *pragmata* de los hombres. Y este canto, “como escritura, *salva y justifica* necesariamente”⁷⁴ las cosas humanas. Aquí puede surgir la sospecha sobre la perdurabilidad de la *polis*: en las palabras de Pericles antes leídas se afirmaba la existencia de un lugar donde el recuerdo se producía por su propio esplendor que iluminaba el tiempo. Según Arendt, de nuevo:

“lo pragmático de la historia no tiene ningún sentido; posee solamente fuerza esclarecedora. La acción y la pasión de un hombre, de Odiseo, de Aquiles, de Edipo, de Antígona, de Pericles, etc., no cambian el mundo, ni le dan un sentido mayor; *se limitan a iluminar. Hoy en día vemos aún a la luz de su fama*”⁷⁵.

Contamos no ya con Tucídides para esta iluminación, sino con la tragedia ática para expresar los conflictos de la *polis*. Un aspecto fundamental de la tragedia estriba en que, en ella, los actores sobre todo hablan en vez de actuar y los hechos nos son habitualmente narrados por un mensajero o por el coro⁷⁶. Así sucede con el coro de la *Antígona*, de Sófocles:

“Muchas cosas portentosas hay y ninguna más portentosa que el hombre”.

Y más adelante:

“Y dueño de un ingenioso saber,
que excede toda esperanza, unas veces
se dirige al mal, otras al bien;
cuando armoniza las leyes del país
y la jurada justicia de los dioses
*alto estará en la ciudad; sin ciudad, en cambio,
sí con él vive el mal a causa de su audacia*”⁷⁷.

Martha Nussbaum explica el significado de este “portentoso” o “formidable” por el que traducimos *deinon* como “algo que inspira asombro o pavor”, tanto si es bueno como si es malo, lo cual nos remite además al momento cumbre de las palabras de Pericles sobre la *polis*. “Lo *deinón* resulta sorpresivo, para bien o para mal”. Esta es también la visión que transmite Arendt sobre la carga heredada de la *polis*, pues la historia de la política desde su origen griego es, recordemos, una historia de desgracia o salvación. Según Nussbaum, “[l]a *Antígona* de Sófocles puede ser

⁷⁴ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, julio de 1953, [5], p. 388. Las cursivas son mías. En este texto Arendt se refiere al origen pindárico de toda historiografía.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 389. Las cursivas son mías.

⁷⁶ Ver *Ibid.*, p. 394.

⁷⁷ Sófocles, *Antígona*, pp. 34-36. Las cursivas son mías.

interpretada como una investigación sobre el significado de *deinón* en todas sus facetas esquivas⁷⁸. Para Arendt, en un sentido semejante aunque, desde luego, no igual que para Nussbaum, esta investigación versa sobre lo *deinon* político. La política es “lo pasmoso inesperado”⁷⁹ porque lo natural es que todo decline y no que algo nuevo surja⁸⁰, pero la novedad desencadena sucesos incalculables.

A pesar de que Nussbaum trata el tema de la tragedia desde un punto de vista ético, su estudio no deja de ser útil a efectos de la comparación. La cuestión del reconocimiento trágico de la multiplicidad de perspectivas éticas se relaciona claramente con la pluralidad política de la que habla Arendt. En efecto, tal y como Nussbaum clarifica en una nota de su obra *La fragilidad del bien, politikon* se traduce “político” aunque, en rigor,

“el término griego es a la vez más concreto y más amplio. Más concreto, porque se refiere, sobre todo, a nuestra aptitud para la vida en una ciudad o *pólis* (no en otras formas o niveles de organización política). Más amplio, porque abarca toda la vida de la *pólis*, incluidas las relaciones sociales informales, sin limitarse a la esfera de las leyes y las instituciones. A este respecto, sería más correcto decir <<social>>; no obstante, <<social>> carece de la concreción del término griego más aún que <<político>>”⁸¹.

Arendt realiza el mismo uso de “político” y lo extiende en la historia, con objeto de contraponerlo precisamente a lo social, allí donde Nussbaum sin duda prefiere hablar de los valores trágicos. Esto es así porque la americana prefiere concentrarse directamente en los textos que hemos heredado – y que configuran nuestra tradición – y argumentar en favor de lo que todavía podemos aprender de ellos. Para Nussbaum, al igual que para Redfield, el valor de la tragedia ática está en su carácter reflexivo y autocrítico: desde esta perspectiva, lo que consiguen Homero, Esquilo o Sófocles es exponer la ambigüedad cultural griega y obligar al ciudadano a reflexionar acerca de los valores y las normas que rigen su cultura y, por tanto, por las que él mismo se guía cada día. Así, la tragedia es el arte que

⁷⁸ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 92-93.

⁷⁹ Arendt, *La condición humana*, p. 201. En el original Arendt dice “startling unexpectedness”. Arendt, *The Human Condition*, p. 178.

⁸⁰ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “La voluntad”, p. 266: “La falta de plausibilidad del postulado de la libertad se debe a nuestras experiencias anteriores en el mundo de las apariencias, donde [...] rara vez iniciamos una nueva serie”. En el original: “The implausibility of the assumption or Postulate of Freedom is due to our outward experience in the world of appearances, where as a matter of fact, Kant notwithstanding, we seldom start a new series”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 32.

⁸¹ Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 433. Nota *.

ensalza la capacidad de deambular por lo concreto⁸²; de ahí su carga ética. Nussbaum nos advierte de que

“[l]os asistentes a la representación experimentaban las complejidades de la tragedia estando (y precisamente por estar) integrados en un determinado tipo de comunidad, no haciendo que sus almas se elevasen aisladas de las de sus vecinos; acudiendo a un acontecimiento común o compartido, no alcanzando las solitarias alturas de la contemplación desde las que el retorno a la vida política es un duro descenso. Semejante experiencia ética resalta el valor esencial de la comunidad y la amistad”⁸³.

Sólo que, para Arendt, “semejante experiencia” es política y no ética. Como dice en *La condición humana*,

“el teatro [es] el arte político por excelencia; sólo en él se *transpone en arte* la esfera política de la vida humana. *Por el mismo motivo*, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás”⁸⁴.

En la contraposición de estos dos textos se aprecia la diferencia entre ambos discursos y, por ello, el distinto valor concedido a la lectura de la tragedia: donde Nussbaum ve un documento cultural que esencialmente pone en cuestión la cultura de la que proviene, Arendt observa una experiencia política pura y eterna.

James Redfield extiende el sentido crítico y reflexivo de la tragedia a la ficción en general: la cultura se pone a prueba en la ficción mediante la exposición de los límites de sus normas y convenciones y de los conflictos entre sus valores. Toda ficción cuestiona su origen cultural y saca a la luz las anomalías:

“[e]l poeta es, pues, un estudioso de su cultura, pero en un sentido específico: es un estudioso de las anomalías características de la cultura. [...]. [E]l poeta descubre que la norma también está presente en su versión anormal. Muestra a la audiencia algo nuevo sobre lo que ya sabe y de este modo interpreta la cultura ante sí misma”⁸⁵.

Por tanto, el poeta dirige la empresa de que la cultura aprenda de sí misma y de sus límites. Esta empresa es crítica. Para ambos pensadores, Redfield y Nussbaum, la cuestión conduce, en último término, al valor moral de la lucidez: ésta es un bien como tal, tanto para el individuo en su vida personal como para el

⁸² Ver *Íbid.*, p. 114.

⁸³ *Íbid.*, p. 115. La confrontación de Nussbaum con Platón es evidente en este texto.

⁸⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 211. Las cursivas son mías. En el original: “the theater is the political art par excellence; only there is the political sphere of human life transposed into art. By the same token, it is the only art whose sole subject is man in his relationships to others”. Arendt, *The Human Condition*, p. 188.

⁸⁵ Redfield, *La tragedia de Héctor*, p. 158.

ciudadano. De ahí que Redfield afirme, desmintiendo radicalmente a Arendt, que la grandeza de los héroes homéricos estriba en su conciencia y no en sus actos:

“el guerrero se sitúa en la frontera entre la cultura y la naturaleza. [...]. No hay mucha nobleza en la acción bélica, que de por sí constituye una negación de las cosas humanas, algo bárbaro e impuro. Pero sí la hay en la capacidad de los hombres para actuar y al mismo tiempo comprenderse a sí mismos y su propia situación”⁸⁶.

Y esta comprensión nos llega, en efecto, por la palabra que transmite el poeta.

Redfield, en su obra, parece proponer que no descuidemos en ningún caso la tarea crítica de la cultura; Arendt, por el contrario, remite la tragedia a su origen *político* y, por eso, confunde el terreno de la acción con el de la narración de las acciones, la política con la tragedia, el guerrero con el poeta, la acción con la conciencia de la acción. Lo político, en general, se traga todo. Esto puede verse una vez más en su extraño retrato del guerrero homérico: Arendt pinta una lucha entre héroes que nada tiene que ver con la guerra. Se ve obligada, entonces, a hacer una distinción ontológica entre la lucha por la gloria y la guerra:

“el principio de lo agonal en la lucha hace posible que los combatientes se muestren como lo que son: Héctor como protector de la patria, Aquiles como héroe. La guerra aniquila a los guerreros, independientemente de la victoria y la derrota. Está en juego ya un proceso de pura violencia. *Sólo la muerte en la guerra es aniquilación; la muerte en la lucha es el precio que se paga por haber vivido y ser recordado*”⁸⁷.

La diferencia ontológica entre la guerra y la lucha no coincide del todo con la versión que da Johan Huizinga en *Homo ludens*: para éste, el *agon* expresa la función cultural del juego, primero en la lucha guerrera, luego en la fiesta de la porfía. Sin embargo, esto es una constante cultural universal⁸⁸. Pero, para Arendt, la lucha acabó con Aquiles y Héctor (*la* lucha es la de Aquiles contra Héctor) y, después de eso, nos hemos quedado solamente con las guerras. La historia de la guerra es de aniquilación y violencia pero su origen está, como sabemos, en una equivocación, en una perversión del lenguaje. Sólo la lucha es política, pero nos hemos quedado con la guerra y actuamos con ella *como si fuera política*.

⁸⁶ Íbid., pp. 191-92.

⁸⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, agosto de 1953, [22], p. 401. Las cursivas son mías. El subrayado es de la autora.

⁸⁸ Ver Huizinga, *Homo ludens*, p. 49.

Esto conduce a una nueva disquisición filológica por parte de Arendt: la *aristokratia* ya es un síntoma de la perversión lingüística, de la falta de comprensión auténtica de la experiencia de la lucha homérica. Según la autora,

“[*aristeuein*], ser siempre el mejor, [...] representa ya una perversión del principio agonal, en el que no se trata de mejor y peor, sino de <<to come into one's own>> junto con el otro”⁸⁹.

De este otro malentendido viene una nueva experiencia de dominación: de ahí la *aristokratia*. La lucha expone al brillo de la individualidad. Pero ser el mejor, vencer, es una experiencia bélica que arrastra a dominar a los otros. Los mejores, que están ligados a su victoria, se ven en la necesidad de hacerse con el poder. En esta contraposición entre lucha (*agon*) y guerra se origina la contraposición entre poder como *dynamis* y poder como *kratia*: al olvido de la lucha por la gloria (por ese “hacerse con lo suyo propio” del *to come into one's own*) se superpone el olvido de la contienda y la negociación verbal y de la acción conjunta (*dynamis*, en el vocabulario de la autora); se imponen, en cambio, el afán de victoria y el poder como dominio de los vencidos. Con la extensión paulatina del poder al pueblo o *demos*, se da lugar a una abrumadora calamidad: la *demokratia*, cuyo fracaso – ya inicial – viene de este equívoco pre-político. En efecto, Arendt comenta que “una de las formas de dominación más despiadadas” (pues despiadado fue, también, la perversión del *agon*, en el sentido literal: el *agon* perdió su carácter piadoso al convertirse en pura violencia) es la democracia que, “bajo estas circunstancias no puede menos de ser el dominio de los peores”⁹⁰.

La falta de piedad de la democracia se vio en la demagogia, es decir, en la desmesura del liderazgo populista que caracterizó a la Atenas de la época y que acabó conduciendo al desastre. Esto fue así porque los peores son los hombres vulgares, el término medio fácilmente manipulable que renuncia a lo extraordinario y realiza, en el modo justo de su condición, lo ordinario y lo normal, lo intermedio. Esta es la desgracia heredada de la *polis*. Pero ¿y la salvación, el milagro que hemos heredado y que todavía podemos reivindicar? Arendt lo encuentra, una vez más, en el brillo de las palabras *que son sucesos, acontecimientos*:

⁸⁹ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, agosto de 1953, [24], p. 402. Para Huzinga, en cambio, la *arete* está perfectamente imbricada en el juego de la lucha: “Se desea la satisfacción de <<haberlo hecho bien>>. Haberlo hecho bien significa <<haberlo hecho mejor que los otros>>”. Ver Huizinga, *Homo ludens*, p. 87.

⁹⁰ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, agosto de 1953, [24], p. 402.

“[c]ontra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses el hombre no podía defenderse pero sí *enfrentárseles y replicarles hablando*, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es *un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos*, si (como se dice al final de *Antígona*) <<grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros>>, entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña *si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras* – ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata”⁹¹.

Repasemos el final de *Antígona* que nos propone Arendt: tras el desastre provocado por Creonte y Antígona, el corifeo anuncia que “[l]as desmesuradas palabras de los orgullosos con desmesurados golpes pagan, y con la vejez el ser prudentes aprenden”⁹²; esto es, si llegan a la vejez; al fin y al cabo, es Creonte quien sobrevive, y no Antígona.

He aquí, entonces, una enseñanza trágica sobre la *polis* que Arendt extiende a la política humana: si los seres humanos aún siguen siendo políticos, deberá ser sobre esta base lingüística que replica con palabras a la historia que hacen y sufren los hombres. Esta réplica – lo de la propia Arendt puede concebirse así – es una experiencia de aprendizaje trágico. En el último capítulo, examinaremos el papel de la novela de los siglos XIX y XX dentro del esquema filológico-político que ha planteado Arendt; pues es inevitable contraponer la novela social moderna a la tragedia ateniense. Así puede entenderse, finalmente, la utilización clave y radical de los textos literarios en la investigación política arendtiana: pues la literatura es una réplica política (o *políticamente degenerada*, si social) al mundo. De ahí, también, la conexión íntima entre la democracia y la literatura. A lo largo de toda esta discusión, se observará la carga ontológica del discurso arendtiano. La literatura como réplica política y la política misma, como acción iluminadora del mundo, conforman un substrato que puede rastrearse en la historia pero que, al mismo tiempo, está separado y es esencialmente distinto de todas las otras actividades humanas: del trabajo, de la cotidianidad doméstica, de la escuela, de la lectura de un libro, de la resolución de un problema matemático, etc. La política, en este sentido amplio en el que debemos entenderla, tiene una historia propia y, en rigor, única, diferente; se “valora” a sí misma solamente en

⁹¹ Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 76. Las cursivas son mías.

⁹² Sófocles, *Antígona*, p. 89.

virtud de sus propios hallazgos, de manera que las palabras finales del corifeo puedan ponerse inmediatamente en relación con las de la escritora danesa Isak Dinesen (citadas al principio del capítulo V de *La condición humana*) o con el relato de una víctima en el juicio contra Adolf Eichmann.

En *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Cristina Sánchez Muñoz propone una lectura “mixta” de la autora judía. En este sentido, Sánchez Muñoz afirma la existencia de un doble modelo heroico-participativo en la política arendtiana; es el lector quien tiene que encontrar, por así decir, el equilibrio entre ambos aspectos si quiere que la lectura de Arendt resulte fructífera en la democracia contemporánea⁹³. Pues Arendt es, sin lugar a dudas, una escritora democrática. Asimismo, Sánchez Muñoz defiende que “la propuesta arendtiana sigue siendo válida como *crítica normativa* de la democracia participativa”⁹⁴. La cuestión estriba en lo siguiente: ¿hasta qué punto podemos considerar la concepción filológica e histórica de lo político como una *norma* que nos ayuda a medir las situaciones contemporáneas? La normatividad escapa en gran parte al concepto arendtiano de lo político, que si se caracteriza por algo es por su anormalidad: tal y como afirma Arendt, la norma es

“la magnitud absoluta, que no está sometida a un <<mayor o menor que>>, surge por la medición, o sea, por el hecho de establecer una norma desde fuera. Obtiene su esencia por el aislamiento del nexo infinito de relaciones en el que están dadas las cosas; *medir significa ya aislar*”⁹⁵.

Pero, precisamente, la política es la publicidad de estas relaciones; es la relatividad misma cuando tiene *relevancia pública*. Este es el trasfondo de la crítica que Arendt le hace a Platón y, con él, a toda la tradición de la filosofía política occidental. Sin embargo, también Arendt de alguna manera aísla el origen griego y lo establece como norma que medirá el resto de los acontecimientos de la historia humana. Hay aquí, nuevamente, una ambivalencia entre las dos lecturas posibles de la crítica arendtiana: la posibilidad de entender la *polis* como una norma a partir de la cual surgen las desviaciones o, más bien, la de entender la política como una sustancia fugitiva, en el sentido en que Wolin reconstruye el discurso político sobre la democracia. En esta última interpretación, la propia *polis* aparecería, en cierto

⁹³ Ver Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, pp. 202-220: los puntos dedicados a “la acción agonal. El héroe” y a “la acción compartida. El ciudadano” dentro del párrafo dedicado a “el agente de la acción: distintas propuestas de sujetos”, resultan especialmente esclarecedores.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 336.

⁹⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, abril de 1953, [28], p. 329. Las cursivas son mías. El subrayado es de la autora.

modo, como una desviación de la política sustancial, que es una actividad que siempre nos estará vedada pero a la que siempre accederemos parcial y fugitivamente.

Cuando Arendt comenta que

“las ideas platónicas, [...], se convierten en estándares, reglas y <<medidas>> por primera vez cuando son aplicadas a la acción. Por tanto, *entran ya pervertidas y desnaturalizadas en la moral y la política*. Dicho de otro modo: *originariamente la idea no había de ser nunca la <<idea del bien>>, sino la idea de la cama*”⁹⁶,

está haciendo algo más que explicar la confusión platónica de la acción con la producción o *poiesis*. Lo que está haciendo es aludir a un problema central entre la filosofía y la política: al hecho mismo de que, tal vez, la acción nunca debió verbalizarse y concebirse en términos abstractos, aunque así pasó también en Grecia. La acción debía hacerse acto puro y nada más, mientras que la idea debía ser sólo algo con lo que los artesanos trabajasen. Pero ocurrió de ese modo: ya antes de Platón se hablaba, si bien de otro modo, del bien o de lo justo. De ahí que Arendt pueda articular su propio discurso en torno a la acción y la política, conceptos que, sin embargo, designan experiencias que se resisten a ser concebidas. La política y la filosofía manifiestan entre sí una antipatía fundamental: pero Arendt se dedica a pensar sobre esa antipatía. Por lo tanto, también nosotros nos vemos obligados a hablar de las dos cuando hacemos filosofía política. Y esto es, en realidad, lo que impulsa a Hannah Arendt, pues ya no quedan experiencias originales a las que referirse.

⁹⁶ *Íbid.*, Cuaderno XIX, septiembre de 1953, [6], p. 439. Las cursivas son mías.

4.2. Nuevas vistas al origen: las revoluciones

En los comienzos todo el mundo era América. (John Locke)

El hilo perdido de la política tiene uno de sus nudos principales en el continente americano y en su manera de hacer política. Arendt había llegado a Estados Unidos desde Francia en 1941 en compañía de su marido, Heinrich Blücher, cuando ambos huían de la invasión nazi. Allí recibió el impacto del muy particular *American way of life* y éste fue tanto positivo – dio lugar a una nueva comprensión de la política occidental – como negativo, ya que sirvió para refinar su concepto de la sociedad moderna. Pero el impacto fue tal que ya no puede hablarse de la misma Hannah Arendt que dejó Europa con sólo dos trabajos escritos – *El concepto de amor en San Agustín* y *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* – y algunos artículos sobre cuestiones de política temporal⁹⁷. Arendt llegó a América en plena búsqueda del equilibrio entre su vocación filosófica previa y su esfuerzo por comprender los acontecimientos políticos que la habían arrastrado a ella y a toda su generación: se trata de uno de los casos más iluminadores de intelectuales golpeados por la historia, sólo que en su versión el golpe provocó una transformación tan radical y extraña que ni siquiera podríamos distinguir a una Arendt que la precediera.

De alguna manera, la cita de *La tempestad*, de Shakespeare, que ella tanto amaba y que se regocijaba en citar cada vez que pretendía explicar su concepción de los conceptos y valores invisibles de la tradición oculta, se ajusta como un guante a la propia personalidad filosófica de la autora:

“Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua;
se ha hecho coral con sus huesos;
lo que eran ojos son perlas.
Nada de él se ha dispersado,
sino que todo ha sufrido la transformación del mar
en algo rico y extraño”⁹⁸.

⁹⁷ Para ver su trayectoria anterior a la llegada a Estados Unidos, Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*, especialmente los capítulos dedicados a los momentos previos a su salida de Alemania en 1933 y al exilio francés, capítulo 3 “The life of a Jewess (1929-1933)” y capítulo 4 “Stateless Persons (1933-1941)”, pp. 77-115.

⁹⁸ Shakespeare, *La tempestad*, I, 2, citado de Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin 1892-1940”, epígrafe III dedicado a “El pescador de perlas”. Ver también la misma cita en Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 231. No debe sorprendernos, en absoluto, que unas palabras que Arendt aplicaba como lema a la teoría política se aplicaran a su propia labor como politóloga.

Algo así le sucedió a la joven filósofa alemana y aventajada discípula de Heidegger. Sólo a través de esta inmersión en la cultura americana pudo Arendt convertirse en Arendt: y así, el existencialismo heideggeriano que profesaba no desapareció, sino que se transformó y dio lugar a una nueva variante existencialista, propiamente arendtiana y sin duda única. Gracias a la huida a Estados Unidos y a su experiencia del exilio allí, Hannah Arendt pasó de ser una figura intelectual de tercera fila – hubiera sido con seguridad una de las seguidoras más mediocres de Heidegger – a convertirse en la que es probablemente la intelectual más original de la cultura americana y europea del pasado siglo. Tampoco sería concebible el interés que hoy en día despierta su obra si no fuera, en realidad, por el ingenio que desplegó la autora alemana en contacto con la lucha por los derechos civiles y la llamada contracultura americana de los años sesenta, así como por los efectos que ambas tuvieron en Europa.

El encuentro con América y el interés que había desarrollado por la política – en cuestiones de política judía, sobre todo – desde la subida de Hitler al poder, provocaron un deseo de entender qué significaba América para Occidente: esta pregunta debía conducir, a su vez, a una reevaluación de las posibilidades políticas de la humanidad. Elizabeth Young-Bruehl, la respetada biógrafa de Arendt, cuenta con una especie de aliento contenido el *cultural shock* de la filósofa. Nada más aterrizar en Winchester, en el tradicional Estado de Massachussets,

“Hannah Arendt experimentó por primera vez el espíritu democrático americano que más adelante tanto alabaría: vio cómo la señora Giduz se sentaba a escribir una iracunda carta a su congresista por el internamiento de los japoneses nacidos en América. En Winchester, Hannah Arendt comprendió que podría detestar la vida social americana y al mismo tiempo admirar su vida política”⁹⁹.

Arendt encontró una forma de concretar estos intereses en una obra clave: *Sobre la revolución*. En ella, centró el análisis sobre las posibilidades políticas de la modernidad en el tratamiento de la Revolución Americana de 1776, de la experiencia americana pre-revolucionaria, y en la comparación con la Revolución Francesa de 1789.

La revolución se equipara a la *polis* ateniense, así como la experiencia pre-revolucionaria a la experiencia pre-política griega. Es, por esto, un *tipo*

⁹⁹ Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the World*, p. 166. La traducción es mía.

específicamente moderno de hacer o de renovar la política. Esto quiere decir que, para Arendt, las revoluciones burguesas del siglo XVIII tenían una profundidad y una radicalidad políticas sólo comparables con la experiencia primordial que podía otorgarles un sentido, la de la *polis*. La revolución era entonces a la época moderna lo que la *polis* fue para la Antigüedad, esto es, para el origen de la tradición occidental. La revolución, en cierto modo, era la experiencia del origen redivivo. Sirvan de ejemplo las siguientes palabras, escritas al comienzo de su estudio fundamental del fenómeno: “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen *directa e inevitablemente* en contacto con el problema del origen”¹⁰⁰. Pero si la revolución es el tipo específicamente moderno de visitar y de volver a inaugurar el origen griego, también es cierto que ésta puede deslindarse en dos puntos geográficos: América, en tanto ésta es el Nuevo Mundo para los europeos emigrados y para los que aún permanecen allí, y Europa, con Francia situada en el corazón del viejo y gastado continente. Ambas revoluciones, sin duda las más importantes de la Época Moderna y los antecedentes de la otra gran revolución de nuestro tiempo, la Revolución Rusa de 1917, compartieron un impulso político común que, sin embargo, dio lugar a diferencias esenciales en el modo moderno de hacer política. Ambas suponen también, o si no, *no serían acontecimientos políticos*, un nuevo origen o el comienzo de otra historia diferente:

“Una vez que la novedad había llegado a la plaza pública, significó el origen de una nueva historia, que habían iniciado, sin proponérselo, los hombres de acción, *para que fuese hecha realidad, ampliada y prolongada por su posteridad*”¹⁰¹.

El discurso de Arendt se sostiene, así, sobre la comparación entre el acontecimiento revolucionario americano y el francés; pero también, en su línea habitualmente filológica, entre el discurso revolucionario americano y su contrapartida francesa. Arendt analiza las muy distintas cuestiones teóricas que colocaron sobre el tablero de la historia y los conceptos que incorporaron a la teoría política moderna. La comparación tiene el carácter de una lucha entre dos momentos de lo mismo – lo político revolucionario –, en la que la victoria cae

¹⁰⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 21. Las cursivas son mías. En el original: “revolutions are the only political events which confront us directly and inevitably with the problem of beginning”. Arendt, *On Revolution*, p. 21.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 48. Las cursivas son mías. En el original: “When newness had reached the market-place, it became the beginning of a new story, started – though unwittingly – by acting men, to be enacted further, to be augmented and spun out by their posterity”. Arendt, *On Revolution*, p. 47.

siempre del lado del perdedor, es decir, del lado de la Revolución Americana. Si bien no puede considerarse que ésta fracasara en su empeño político, y de ahí viene su victoria, por así decirlo, moral, fue la Revolución Francesa, que sí fracasó a la hora de dar lugar eficazmente a un nuevo Estado o a una nueva configuración política, la que inauguró la tradición revolucionaria y sirvió ya siempre como ejemplo y como modelo del futuro. Es la Revolución Francesa de la que se habla, la que tiene fama en el sentido de *kleos*. A esta ejemplaridad se opone Arendt, no sin la ambigüedad que le es característica; pues, en rigor, ambas revoluciones tuvieron éxito – fueron momentos de reaparición de lo político y de su brillo cegador – y también ambas fracasaron.

Es bien sabido que la Revolución Americana fue cronológicamente anterior aunque su influencia ha estado limitada sobre todo a la cultura anglosajona. Se considera una revolución local, de un modo que incluso los propios americanos han querido subrayar. Sólo así puede explicarse la polémica mantenida entre John Adams y John Taylor en torno a la cualidad universal o estrictamente americana – providencialmente americana, podríamos decir – del nuevo gobierno que estaban ensayando; esta polémica, que tan bien describe Gordon Wood, condenó al ostracismo a John Adams precisamente por defender la universalidad del acontecimiento y su inclusión en una historia política que se daba la mano con la Antigüedad¹⁰². La propia Arendt, que prefería a John Adams por encima de la mayor parte de sus compañeros de generación, se pone inequívocamente del lado de Taylor cuando afirma la especificidad del acontecimiento americano en virtud precisamente de sus faltas y de sus carencias, es decir, en virtud de la falta de miseria que existía en el nuevo territorio: “[e]n realidad, más que pobreza lo que no existía en la escena americana era la miseria y la indigencia”¹⁰³. No obstante, esta visión de lo novedoso y lo originalmente americano – esta visión de América como *tabula rasa* socio-política – es ya típicamente europea, pues fue inventada por los intelectuales europeos que criticaban con desesperación la corrompida sociedad continental: así lo deja claro Wood cuando afirma que

“[e]sta confianza de los americanos no surgió simplemente del auto-análisis. A lo largo del siglo XVIII los intelectuales liberales europeos habían construido, a partir del difuso pensamiento político de la época, una imagen del Nuevo Mundo que contrastaba intensamente con el Viejo. Inspirados en

¹⁰² Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, pp. 588ss.

¹⁰³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 69. En el original: “What were absent from the American scene were misery and want rather than poverty”. Arendt, *On Revolution*, p. 68.

lo que la Ilustración había considerado una sociedad feudal y decadente, debilitada por una excesiva sofisticación y cultura, los Illuminati llegaron a ver en los americanos, [...], todas esas cualidades <<robustas, a la vez que virtuosas>> que faltaban en sus propios países”¹⁰⁴.

También Pocock subraya, en *El momento maquiavélico*, la construcción de la imagen de América como negativo virtuoso de Europa, una visión en la que colaboraron los americanos en tanto ellos habían heredado el discurso autocrítico de los intelectuales europeos. Así tomó forma el republicanismo milenarista típico del pensamiento político americano, donde la “marcha hacia el Oeste” era una marcha siempre renovada hacia la virtud, en oposición a la vieja y degenerada, a la estancada y corrupta Europa. Esta es la visión defendida tanto por Tuveson en *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*¹⁰⁵ como por Gordon Wood en *The Creation of the American Republic*¹⁰⁶, así como por el antropólogo y filósofo español Juan Aranzadi en *El escudo de Arquíloco*. Sin embargo, a pesar del carácter localista y altamente específico de la Revolución Americana, Arendt destaca un aspecto que resulta fundamental en su argumento sobre la revolución: la universalidad (política) del acontecimiento, que estriba en su capacidad para inaugurar una nueva historia “por su posteridad”. Por esto,

“un <<continente nuevo>> y el <<hombre nuevo>> que de él surgiese no fueron ya necesarios para inspirar la esperanza de un nuevo orden de cosas”¹⁰⁷.

Es decir, la extrema localización e incluso el provincialismo de la Revolución Americana no sólo no impidieron la extensión del ideal revolucionario, sino que removieron las aguas del mar europeo hasta dar lugar a un movimiento revolucionario universal, al que han aspirado todos los seres humanos ansiosos por lograr la independencia y la dignidad colectivas. El ideal revolucionario es universal, como la política lo es, aunque ambos tengan unos orígenes histórica y geográficamente definidos. Es por esto que Arendt puede decir que, cuando se puso en marcha la revolución, primero en América en 1776 y después en Francia

¹⁰⁴ Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, p. 98. La cita que aparece en el texto está tomada de Pinkney's *Wmsbg. Va. Gazette*, Oct. 5 1775. La traducción es mía.

¹⁰⁵ Citado por Pocock como ejemplo de este discurso apocalíptico en Pocock, *El momento maquiavélico*, pp. 613-14, notas 7 y 9.

¹⁰⁶ Ver, por ejemplo, Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, p. 113: “era más que Europa lo que los americanos rechazaron en 1776. Era todo el mundo tal y como éste había sido, y de hecho eran ellos mismos tal y como habían sido antes”. La traducción es mía.

¹⁰⁷ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 48. En el original: “From then on, a <<new continent>> and a <<new man>> were no longer needed to instil hope for a new order of things”. Arendt, *On Revolution*, p. 46.

en 1789, “[p]arecía como si una fuerza mayor que el hombre hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor”¹⁰⁸.

Y es por esta razón que, para Arendt, lo esencial revolucionario se contiene en el impulso por la auto-afirmación humana. Esta auto-afirmación – que *parece* “una fuerza mayor que el hombre”, una fuerza *histórica* – es del mismo carácter que la que dio lugar a la *polis*, es decir, el fundamento de ambas actividades (la política griega y la revolucionaria moderna) se encuentra en el mismo impulso, aunque las diversas condiciones históricas modifiquen el *modo* de su realización. De ahí que Pocock sostenga, en último término, la misma opinión de Arendt cuando proclama que

“la dimensión apocalíptica, cualquiera que esta [*sic*] sea, *aunque presente en la retórica de la Revolución*, no fue predominante en América. Los americanos de esa generación se veían como hombres libres en armas, manifestando una virtud patriota, antes que como santos vinculados a un *covenant*”¹⁰⁹.

La clave de esta interpretación, que tanto Arendt como Pocock mantienen, a pesar de las diferencias obvias entre sus respectivos discursos, se encuentra en la retórica de la libertad. De ahí que Arendt se lance a una definición de la revolución que prácticamente vincula el fenómeno histórico al concepto altamente enigmático de la libertad, despojándolo de todos sus otros signos: “[s]ólo podemos hablar de revolución cuando está presente este <<pathos>> de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de la libertad”¹¹⁰.

Esto significa: puesta en acto de la novedad – en el sentido muy arendtiano de reinvención del origen, originalidad – y lucha por la libertad. Durante el siglo XVIII y a lo largo de todo el proceso que llevó a la proclamación de la independencia de las colonias, hubo en América una revitalización inconsciente de la política. Que ésta fuese inconsciente es un dato sobre el que no podemos dejar de insistir: se pone de manifiesto en el texto que hemos citado anteriormente, donde Arendt deja claro que los hombres hicieron lo que hicieron “sin

¹⁰⁸ Íbid., p. 51. Las cursivas son mías. En el original: “It seemed as though a force greater than man had interfered when men began to assert their grandeur and to vindicate their honour”. Arendt, *On Revolution*, p. 49.

¹⁰⁹ Pocock, *El momento maquiavélico*, p. 615. Las cursivas son mías excepto en “covenant”.

¹¹⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 35. En el original: “Only where this pathos of novelty is present and when novelty is connected with the idea of freedom are we entitled to speak of revolution”. Arendt, *On Revolution*, p. 34.

proponérselo". Los americanos pudieron creer que estaban luchando por la verdadera Inglaterra, una creencia que conforma el discurso republicano anglosajón, tal y como ponen de manifiesto las investigaciones de Gordon Wood o de Pocock: Wood describe las luchas ideológicas, en el seno de la sociedad inglesa, en torno a la Constitución, así como el modo en que el radicalismo *whig* se trasladó a las colonias¹¹¹; Pocock, por su parte, comenta, en la tercera sección de su influyente *El momento maquiavélico*, titulada "Valor e historia en el mundo prerrevolucionario atlántico", la articulación de los discursos republicanos en Inglaterra, su rechazo de la corrupción del mundo moderno mercantilizado y el traslado de estas ideas al continente americano¹¹². Heinz-Gerhard Haupt, en su capítulo dedicado a "El burgués" en *El hombre romántico*, proporciona la clave del vínculo entre los ingleses y los americanos por oposición a la política continental: la clase media inglesa dio origen al republicanismo político al apelar al bien común, por encima de "la corrupción y [e]l interés egoísta de la vida mercantil y comercial"¹¹³, mientras que la clase media francesa tuvo desde el principio un marcado carácter social¹¹⁴. Esta diferencia condiciona, como es obvio, la reacción de Arendt ante las dos revoluciones y los respectivos discursos revolucionarios. Explica, además, la configuración del discurso republicano moderno, frente al democrático, como un discurso eminentemente nostálgico y crítico¹¹⁵.

Puede que los americanos creyesen que luchaban por los derechos sagrados de Inglaterra, o por sus derechos religiosos y, por lo tanto, por un derecho más elevado y seguro que el relativo a su pertenencia a un país, pero lo que hicieron, al reunirse y tomar decisiones conjuntas, fue política. A Arendt no le interesa si la motivación era religiosa, pues en rigor sólo las acciones realizadas cuentan y éstas eran inequívocamente políticas¹¹⁶. Ni siquiera cuenta la propia

¹¹¹ Ver Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, especialmente el capítulo 1, "The Whig Science of Politics", pp. 3-45.

¹¹² Ver Pocock, *El momento maquiavélico*, pp. 409-657, sobre todo el último capítulo, "La recepción de la virtud en el universo cultural norteamericano (*The Americanization of Virtue*). Corrupción, Constitución y Frontera", pp. 607-657.

¹¹³ Haupt, "El burgués", en *El hombre romántico*, p. 34.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁵ Ver Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, p. 51. Wood hace referencia a la inspiración que buscaron los revolucionarios del siglo XVIII en la literatura latina tardía (Cicerón, Salustio, Tácito, Plutarco) con su "lamentación crítica y nostalgia republicana".

¹¹⁶ Ver Arendt, *Sobre la revolución*, p. 175-76, nota 55. Arendt comenta explícitamente que "trato de evitar aquí, en la medida de lo posible, una discusión entre puritanismo e instituciones políticas americanas"; y, más adelante, remata que "[l]o importante es que estas influencias y movimientos estrictamente religiosos, incluido el Gran Despertar, no tuvieron ninguna influencia sobre lo que los

justificación verbal de los participantes o lo que ellos pensaran que estaban haciendo en realidad. Recordemos que, en el peculiar lenguaje arendtiano, la política no tiene nada que ver con la intencionalidad personal; pasa por encima de ella siempre, porque las intenciones se retuercen al entrar en el mundo compartido con otros hombres que también poseen diferentes intenciones y que hablan y actúan. La política, así, es siempre lo que los hombres hacen *entre* sí y no se mide según las intenciones. Es este formalismo el que permite que Arendt considere que ciertos movimientos aparentemente no políticos – como el mesianismo judío de Sabbatai Zevi en el siglo XVII – son genuinamente políticos. La clave está en la autenticidad de lo político, que absorbe cualquier motivación religiosa, económica o social: la forma auténtica se da cuando un grupo de hombres de tipo medio se reúne, habla de lo que conviene hacer y actúa en común. La política es una actividad que subsume y en cierta manera anula a las demás.

Este mismo formalismo afecta a lo revolucionario. Debido a él se permite Arendt la distinción entre el momento revolucionario de la liberación y el momento pleno de la libertad. La liberación consiste en una ruptura de las cadenas de la explotación o la miseria, y ha sido conocida a lo largo de la historia con los tradicionales nombres de la “rebelión” o la “revuelta”: es, por así decir, el momento pre-político de la Revolución, y no tiene por qué llegar a convertirse en política¹¹⁷. Por su parte, la libertad o, mejor dicho, el acto de fundación de la libertad es siempre positivo: no se libera de o rompe con una situación previa, sino que da lugar, constituye un mundo nuevo para la participación pública. En esto está el carácter propiamente revolucionario de las revoluciones, por así decir: ésa es su novedad, su actualización de la *polis*. Aunque a menudo se confundan ambos momentos en uno solo, según la advertencia de Arendt:

“Lo malo es que esta pasión por la libertad pública o política *puede ser fácilmente confundida* con un sentimiento que es probablemente mucho más vehemente, pero que, *desde el punto de vista político, es esencialmente estéril*, es decir, el aborrecimiento apasionado de los amos,

hombres de la Revolución hicieron y pensaron”. En el original: “Here and in the following, I try to avoid as much as possible a discussion of the relationship between Puritanism and American political institutions [...] [a]nd the point of the matter is that these strictly religious influences and movements, including the Great Awakening, had no influence whatsoever on what the men of the Revolution did or thought”. Arendt, *On Revolution*, pp. 308-09, nota 56. Para una visión que refuta completamente la disociada perspectiva arendtiana, ver Corbett y Mitchell Corbett, *Politics and Religion in the United States*, pp. 37-59, así como el extraordinario y atrevidísimo libro de Juan Aranzadi que se apoya, entre otros, en la obra que acabamos de citar: Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, vol. 2., capítulos dedicados a “El <<Nuevo Israel>> americano y la restauración de Sión”, especialmente pp. 171-205.

¹¹⁷ Ver Arendt, *Sobre la revolución*, p. 41.

el ferviente anhelo de los oprimidos por la liberación. Tal aborrecimiento es, sin duda, *tan antiguo como la historia escrita e, incluso, anterior*; sin embargo, *nunca tuvo como consecuencia la revolución*, pues ni siquiera es capaz de entender, por no decir realizar, la idea central de la revolución, la cual no es otra cosa que la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad”¹¹⁸.

En efecto, se confunden a menudo las palabras en la historia de la revolución. Lo que siempre existió – el deseo de liberación y su manifestación en las revueltas y en la rabia popular – no tiene un equivalente en, ni se parece cualitativamente en nada a la revolución. Porque la revolución, en términos de estricta filosofía, sólo se da la mano con la *polis* de Pericles.

Gran parte de la historia del pensamiento vuelve a conformarse como una historia de los malos entendidos. Se entendieron las cosas mal ya cuando se creyó que la política griega inauguró el poder en los términos del gobierno y la dominación (*kratia* frente a *dynamis*), en vez de comprender que significó la entrada de la libertad en el mundo. Se vuelve a entender mal la historia cuando se le niega a la revolución su esfuerzo heroico por la recreación de un mundo nuevo, cuando se la condena a ser una explosión de los oprimidos contra el orden social injusto o, aún más equívocamente, contra la injusta distribución natural. Arendt, verdaderamente, corresponde a las filas de los que piensan que en el mundo siempre existirá la opresión y, por lo tanto, también la revuelta. Está en las filas de los conservadores que, de algún modo, asumen una cierta medida de desigualdad social, por ejemplo, en el reparto de la propiedad: asumen el *statu quo* como algo inevitable. Es, en este punto, una pensadora de las llamadas realistas, no en vano se manifiesta aquí su aristotelismo; y es también una pesimista cultural cuando se trata de aceptar, mientras no se demuestre lo contrario, es decir, mientras no aparezca la política como un singular *acto de fe*, que la violencia es el origen real de todas las cosas políticas:

“Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación. Los primeros hechos de que da testimonio nuestra tradición

¹¹⁸ Íbid., p. 124. Las cursivas son mías. En el original: “The trouble is that this passion for public or political freedom can so easily be mistaken for the perhaps much more vehement, but politically essentially sterile, passionate hatred of masters, the longing of the oppressed for liberation. Such hatred, no doubt, is as old as recorded history and probably even older; it has never yet resulted in revolution since it is incapable of even grasping, let alone realizing, the central idea of revolution, which is the foundation of freedom, that is, the foundation of a body politic which guarantees the space where freedom can appear”. Arendt, *On Revolution*, p. 125.

bíblica o secular, sin que importe aquí que los consideremos como leyenda o como hechos históricos, han pervivido a través de los siglos *con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce metáforas convincentes o fábulas universalmente válidas*: toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen”¹¹⁹.

Las palabras que hemos destacado en el texto aluden a dos aspectos esenciales aquí: el primero, que se apunta una vez más a una imposibilidad de reconciliar la escritura, o al menos el pensamiento en tanto se escribe, con la realidad fáctica, pues no importa cómo sucedieron las cosas o cuál fue el primer acontecimiento que dio lugar a la convivencia política entre los hombres; sólo importa lo que se nos ha transmitido mediante las leyendas que comprenden y legitiman lo acontecido, y siempre se nos ha transmitido una historia repleta de crímenes; y esa historia es, además, extremadamente convincente para nosotros. El segundo punto se intuye como un reverso del primero, pues alude a la imposibilidad de pensar lo político, en último término a la imposibilidad de pensar las acciones y los hechos: por eso la política es, también para Arendt, un acto de fe, de confianza absurda y tentativa, un milagro, finalmente, a pesar de que ella misma intente pensar la política y escribir leyendas y encontrar los textos que documentan la otra historia – la tradición oculta – de la política. Este es el significado, el papel narrativo que cumple la revolución en América. Arendt trabaja para construir ella también una “fábula universalmente válida” sobre la política. De ahí que no deba extrañarnos su admiración por sus supuestos enemigos ideológicos, sobre todo por Hobbes¹²⁰, el reconocido creador de la filosofía política

¹¹⁹ Íbid., p. 20. Las cursivas son mías. En el original: “Cain slew Abel, and Romulus slew Remus; violence was the beginning and, by the same token, no beginning could be made without using violence, without violating. The first recorded deeds in our biblical and our secular tradition, whether known to be legendary or believed in as historical fact, have travelled through the centuries with the force which human thought achieves in the rare instances when it produces cogent metaphors or universally applicable tales. The tale spoke clearly: whatever brotherhood human beings may be capable of has grown out of fratricide, whatever political organization men may have achieved has its origin in crime”. Arendt, *On Revolution*, p. 20.

¹²⁰ No es tan sorprendente, entonces, que un autor influido por Hobbes como Reinhart Koselleck defienda y alabe el análisis arendtiano emprendido en *Los orígenes del totalitarismo*. En este sentido, tanto Koselleck como Arendt coinciden en puntos esenciales de la crítica de la modernidad; en otro sentido, ambos carecen de una perspectiva clara sobre el papel histórico jugado por las fuerzas sociales reaccionarias al contenerlas en el juego perverso del Estado-Nación moderno. Es decir, ambos se preocupan demasiado por diagnosticar la decadencia y las inconsecuencias del mundo moderno junto al desastre del Estado-Nación para prestar la suficiente atención a la verdadera historia de las interacciones sociales. Si bien esta carencia es más notoria en Arendt, debido a su “optimismo” político, no puede negarse que precisamente gracias a su particular e idealista concepto de la política tiene su filosofía un

moderna, el teórico del Estado y de su contrapartida violenta, el estado de naturaleza. Sin embargo, también estas palabras de Arendt revelan su optimismo, aunque no se trate de un optimismo del progreso: dejan abierto un resquicio a la novedad política, manifiestan una creencia obstinada en la oportunidad de la revolución, cuando todos los hombres, sin distinción de clase, raza o sexo, luchan por la libertad y son, en medio de su lucha, libres. Eso hace de Arendt alguien revolucionario.

Cuando los americanos se embarcaron en la revolución, movidos por una serie de agravios que a ellos debieron de parecerles insostenibles, ya habían realizado casi toda la política de la que serían capaces y ni siquiera se habían dado cuenta de ello por completo. La idílica visión que Arendt ofrece de los primeros colonos se asemeja sospechosamente a la que encontramos en su lectura de Homero: hombres que se miran frente a frente, que discuten y encuentran soluciones y se comprometen en acciones conjuntas, hombres unidos en una especie de isla que les separa del resto del mundo. Si en la sociedad guerrera cantada por Homero esta situación venía servida en bandeja gracias a la guerra de Troya, en la sociedad de los primeros colonizadores de América Arendt ve un barco que todavía no ha arribado a tierra, el Mayflower:

“El poder – que los hombres de la Revolución americana concibieron como algo natural, ya que estaba presente en todas las instituciones de gobierno autónomo existentes a lo largo y ancho del país – no solo [*sic*] era anterior a la Revolución, sino que, *en cierto sentido, era anterior a la colonización del continente*. El Pacto del Mayflower fue redactado a bordo y firmado antes de desembarcar”¹²¹.

Inmediatamente después de estas palabras, la habitualmente lacónica Arendt elucubra respecto al mal tiempo en el Mayflower¹²². Esta imaginación a la que Arendt se lanza en torno al Mayflower tiene que ver con la espontaneidad de la experiencia americana: “[l]a Revolución americana sacó a la luz la nueva experiencia americana y la nueva idea americana del poder”¹²³. Conocemos la

lugar en el pensamiento democrático contemporáneo. Ésta, asimismo, es su gran diferencia con Koselleck. Ver Koselleck, *Critique and Crisis*, p. 24, nota 7.

¹²¹ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 170. Las cursivas son mías. En el original: “Power – as the men of the American Revolution understood it as a matter of course because it was embodied in all institutions of self-government throughout the country – was not only prior to the Revolution, it was in a sense prior to the colonization of the continent. The Mayflower Compact was drawn up on the ship and signed upon landing”. Arendt, *On Revolution*, p. 167.

¹²² Ver *Íbid.*

¹²³ *Íbid.* En el original: “What the American Revolution actually did was to bring the new American experience and the new American concept of power out into the open”. Arendt, *On Revolution*, p. 166.

importancia que Arendt otorga a los movimientos inconscientes, lo cual no es más que un síntoma de su anti-intelectualismo. La inconsciencia, referida aquí a la espontaneidad por la que surge el acuerdo común, elimina la posibilidad de la interiorización hasta más adelante; de ahí que Arendt se moleste tanto en señalar que la Revolución Americana no la hicieron los “hombres de letras” (una acusación que sí sostiene contra la Revolución Francesa¹²⁴), sino los propietarios y los clérigos, en todo caso: los hombres de acción, los colonos. Así,

“[I]a única pero decisiva diferencia existente entre los establecimientos de América del Norte y las restantes empresas coloniales consistió en que los emigrantes británicos habían insistido desde el primer momento en que se constitúan en <<cuerpos políticos civiles>>. [...]. Estos nuevos cuerpos políticos eran realmente <<sociedades políticas>> y su gran importancia para el futuro consistió en la formación de una esfera política que gozaba de poder y era titular de derechos sin poseer o reclamar la soberanía”¹²⁵.

Más adelante, Arendt lanza el golpe final sobre el asunto de la espontaneidad de los pactos:

“lo que importa es que *fueron los primeros colonos, no los hombres de la Revolución*, quienes <<llevaron la idea [lockeana del contrato social] a la práctica>>, sin tener noción, desde luego, de ninguna teoría. Por el contrario, cuando Locke afirma, en un famoso pasaje, que <<lo que da origen y constituye realmente una sociedad política no es otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres libres que detentan la mayoría para unirse e incorporarse en tal sociedad>>, llamando a este acto <<el origen de todo gobierno legítimo en el mundo>>, *da la impresión de que los hechos y acontecimientos que se habían producido en América tuvieron mayor influencia sobre sus teorías que la que pueda haber tenido sobre los fundadores la lectura de sus Tratados de Gobierno Civil*”¹²⁶.

¹²⁴ En esta acusación Arendt tiene buena compañía: tanto Koselleck en *Critique and Crisis* como Jacob Talmon en *The Origins of Totalitarian Democracy* desarrollan el mismo argumento contra los intelectuales y los hombres de letras que, primero, prepararon ideológicamente la Revolución Francesa y, después, participaron en ella y colaboraron en el clima de caos y Terror. Antoni Domènech, desde la perspectiva opuesta y en defensa de la Revolución Francesa y del ideario jacobino, critica duramente la tesis de Talmon en favor de la llamada “democracia liberal”, compuesta según Domènech por “todos los que nunca se llamaron a sí mismos demócratas, pero que fueron rebautizados así en el siglo XX”. Entre éstos, se encuentran algunos pensadores conservadores tan ilustres como Benjamin Constant y posteriormente Alexis de Tocqueville, tan querido el primero por el liberalismo democrático del XX y el segundo por la propia Hannah Arendt. Ver Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 67, nota 41.

¹²⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 171-72. En el original: “The unique and all-decisive distinction between the settlements of North America and all other colonial enterprises was that only the British emigrants had insisted, from the very beginning, that they constitute themselves into <<civil bodies politic>>. [...] These new bodies politic really were <<political societies>>, and their great importance for the future lay in the formation of a political realm that enjoyed power and was entitled to claim rights without possessing or claiming sovereignty”. Arendt, *On Revolution*, p. 168.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 173. Las cursivas son mías. En el original: “the point of the matter is that the early colonists, not the men of the Revolution, <<put the idea into practice>>, and they certainly had no notion of any theory. On the contrary, if Locke in a famous passage status, <<That which begins and actually constitutes any political society is nothing but the consent of any number of freemen capable of majority, to unite and incorporate into such society>>, and then calls this act the <<beginning to any lawful government in the world>>, it rather looks as though he was more influenced by the facts and events in

Es decir: los políticos verdaderos, los primeros colonos, no sintieron ningún impulso teórico por la constitución de la libertad, no disponían de una teoría de la libertad; no habían leído a Locke, lo habían discutido académicamente y luego se habían decidido a hacerle caso; antes bien, se vieron involucrados en la empresa de llegar a una tierra nueva y de organizarse; *experimentaron* la libertad; y se organizaron, en cierto modo como si ellos hubieran sido los primeros hombres en pisar la tierra y formar una sociedad, como si fuera “una sociedad en el primer instante de su vida política”¹²⁷. Siguiendo el vocabulario de Arendt en *La condición humana*, este acontecimiento originario revela la formación espontánea de un espacio público a partir de un espacio de aparición¹²⁸. Por eso este dato es tan querido por la autora alemana.

Una vez más, Arendt parece decidida a eliminar la importancia de las ideas en la formación espontánea de las sociedades políticas. Si la *polis* surgió en cierto modo de la nada, la Revolución Americana no puede ser menos y es incluso más: pues, al fin y al cabo, el mundo occidental arrastraba ya unos cuantos siglos de cultura política. Este esfuerzo por invertir la historia oficial, que siempre ha sostenido la influencia de Locke y de las teorías del contrato social en los revolucionarios, no es baladí; por el contrario, es un punto esencial en la construcción de la teoría política arendtiana o, más bien, en la legitimación teórica de su existencialismo político. Para Arendt, sólo hay una vía de acceso a la política: primero los hechos, las acciones, las palabras pronunciadas, y luego las ideas, las teorías justificativas, la escritura de la historia; primero es la palabra y luego la idea¹²⁹; nunca al revés o, cuando sí es al revés, se adivina el fracaso, el error¹³⁰. Es una lástima que un esquema de explicación histórica tan rígido no

America, and perhaps in a more decisive manner, than the founders were influenced by his *Treatises of Civil Government*”. Arendt, *On Revolution*, p. 169. Esta misma idea se repite en Arendt, *Crisis de la República*, “Desobediencia civil”, p. 93, referida a la frase de Locke: “En los comienzos todo el mundo era América”, que también se dice en *Sobre la revolución*, p. 176.

¹²⁷ Citado de William Robertson, en W. F. Graven, *The Legend of the Founding Fathers*, Nueva York, 1956, pp. 57 y 64, en Arendt, *Sobre la revolución*, p. 173, nota 52. En el original: “a spectacle... which rarely occurs, of contemplating a society in the first moment of its political experience”. Arendt, *On Revolution*, p. 308, nota 53.

¹²⁸ Sobre la distinción entre el espacio de aparición y el espacio público, que equivale más o menos a lo que sería la distinción histórica entre la *pre-polis* y la *polis* o entre el momento pre-revolucionario y la revolución, ver el capítulo 1 de este trabajo.

¹²⁹ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVII, abril de 1970, [45], p. 749-50: “words precede ideas” (p. 749), “las palabras preceden a las ideas” (p. 750).

¹³⁰ Sobre el fracaso de la filosofía del lenguaje, ver *Íbid.*: “The linguistic <<philosophers>> have taught them [English readers] to analyze everyday speech, not to clarify it. If everyday speech makes synonyms

pueda argumentarse de acuerdo con los hechos según los conocemos por la historiografía moderna; pues incluso los historiadores y politólogos que han seguido las inspiraciones de Arendt, negando la influencia mayoritaria de Locke, por ejemplo, han reconstruido el discurso teórico de los revolucionarios trazando su genealogía intelectual hasta llegar a las “otras” fuentes. Es el caso de Pocock con su “momento maquiavélico”¹³¹. Ninguno de ellos ha negado la existencia de ideas precedentes ni ha rehusado contar la trayectoria de éstas.

En el esquema explicativo arendtiano, cuyo fundamento es la existencia de una actividad política perenne y, a la vez, inabarcable por el pensamiento, no puede admitirse una precedencia ideológica. Pues la libertad consiste en la ausencia de condicionamientos, lo cual no excluye de por sí al pensamiento pero sí lo somete a una especie de cortocircuito que provoca a la acción. No hay, por así decir, una línea que conduzca suavemente desde el pensamiento a la acción. Con el fin de encontrar una respuesta a este problema, que induce en el lector sobre todo estupefacción (pues ¿qué puede esperarse de una filosofía política que apunta, en el último sentido posible, a la imposibilidad de decir nada razonable sobre la acción?), Arendt se sumergió al final de su vida en el estudio de la facultad del juicio. Este es un tema que se estudiará en el último capítulo de este trabajo. Pero ahora, en este punto de la argumentación, debemos preguntarnos otra cosa: ¿con qué contamos, entonces, para reconstruir los hechos y narrar así la historia de la libertad reencontrada? Arendt reniega de las ideas y prefiere, así lo afirma, el uso de los documentos:

“Si, de estas teorías y especulaciones acerca de posibles influencias, pasamos a los propios documentos, con su sencillo, ordenado y, en

of words whose original meanings are quite different, they accept them as synonyms” (p. 748); “Los <<filósofos>> del lenguaje les han enseñado [a los lectores ingleses] a analizar el lenguaje cotidiano, no a esclarecerlo. Cuando el lenguaje cotidiano convierte palabras en sinónimos, cuyas significaciones originarias son bastante diferentes, entonces dichos filósofos las aceptan como sinónimas” (p. 749).

¹³¹ La obra de Pocock se titula *El momento maquiavélico* porque, él sí, reconstruye el discurso político que lleva desde las ciudades-estado italianas, y sobre todo desde Florencia, por medio de Guicciardini y Maquiavelo, hasta Inglaterra y finalmente hasta América. Es decir, Pocock comprende perfectamente la interacción entre las ideas y los hechos en el tiempo y el espacio. De la misma manera, comprende que la teoría política examina tal interacción y se erige a sí misma en un modo continuado del discurso, esto es, se erige como la penúltima palabra de una larga tradición, siempre dispuesta a su confrontación con la realidad histórica. No es raro que su estudio sobre “el momento maquiavélico” comience entonces con un capítulo dedicado a “particularidad y tiempo: los supuestos conceptuales de fondo”, que funciona precisamente como una preparación conceptual del problema republicano (es decir, del problema de las repúblicas en relación con el pensamiento republicano). Ver Pocock, *El momento maquiavélico*, pp. 85-169.

ocasiones, difícil lenguaje, *nos damos cuenta inmediatamente que nos enfrentamos no a una teoría o una tradición, sino a un acontecimiento*¹³².

¿Y qué es, en el lenguaje de Arendt, un acontecimiento? Escuchemos:

“todo suceso acontece en un marco de actividad, e interrumpe su transcurso rutinario, cotidiano, <<necesario>>, es decir, previsible. [...]. Los sucesos, cuando han pasado, se convierten en hechos. [...]. En cuanto hechos, los sucesos articulan el mero transcurso de la actividad cotidiana, que sin éstos no podría narrarse, ni recordarse y carecería de sentido”¹³³.

En efecto, el carácter único del acontecimiento revolucionario se muestra en su imprevisibilidad. Sólo así pueden explicarse la novedad, la aparición de la libertad. Pero esto exige, a su vez, que ninguna idea se interponga en el camino de la acción: por supuesto, los colonos y los revolucionarios discutían sus ideas y conocían bien a los clásicos; pero, como sentencia Arendt, “[q]uien va a la Asamblea del pueblo, deja en casa sus <<ideas>>”¹³⁴. En efecto, más allá de todas las discusiones y la palabrería, los primeros colonos y los revolucionarios se encontraron de bruces con algo que desconocían: la libertad.

Tal vez los americanos no dejaron en casa exactamente sus ideas, pues son famosas las larguísimas polémicas sostenidas entre las cabezas pensantes de la revolución en torno a diversas cuestiones teóricas que tenían que ver con la representación del pueblo (y, en efecto, fueron los americanos los descubridores de un nuevo tipo más moderno de representación popular)¹³⁵, pero Arendt se las arregla para explicar que aquellos hombres no se dieron cuenta exactamente de lo que hacían ni de lo que se encontraron:

“lo cierto es que, si se quieren encontrar experiencias tan significativas para la esfera política y leer un lenguaje de tanta autenticidad y originalidad – es decir, *tan increíblemente despojado de frases convencionales y fórmulas hechas* – en el enorme arsenal de documentos históricos, *tendríamos que ir hasta un pasado muy remoto, un pasado ignorado, en todo caso, por los colonos*. Lo que ellos descubrieron no fue la teoría del contrato social [...],

¹³² Arendt, *Sobre la revolución*, p. 177. Las cursivas son mías. En el original: “Once we turn from these theories and speculations about influences to the documents themselves and their simple, uncluttered, and often awkward language, we see immediately that it is an event rather than a theory or a tradition we are confronted with”. Arendt, *On Revolution*, p. 172.

¹³³ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, marzo de 1953, [8], p. 316. Ver también Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 115.

¹³⁴ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVI, julio de 1953, [5], p. 365.

¹³⁵ Sobre las discusiones acerca de la representación y el nuevo modo de entenderla frente a la tradición heredada de los ingleses, ver Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1887*, pp. 321ss.

sino las pocas *verdades fundamentales* sobre las que se levanta la teoría”¹³⁶.

Probablemente no se encuentre un texto que resuma mejor y con mayor expresividad la visión que Arendt tiene de la experiencia pre-revolucionaria en América. La claridad con la que asoma, en este texto, el nexo entre el origen griego – ese pasado ignorado que, sin embargo, reaparece y siempre habrá de perseguirnos, como si fuese la figura freudiana del padre asesinado – y la versión americana de la “verdad fundamental” – la política, esa actividad que nos llevó al insondable fondo de la pluralidad humana –, esa claridad, decíamos, resulta asombrosa. Pues en pocos lugares se observa mejor que aquí el carácter ahistórico de la filosofía política arendtiana, basada precisamente en el hallazgo eterno de una verdad fundamental.

La imposibilidad final de recurrir a la experiencia pura, inaccesible ya siempre para nosotros, conduce a Arendt al estudio de los documentos. Pero ¿cuánto depende este edificio conceptual – donde nos encontramos por doquier y a la vuelta de la esquina con la *polis* griega – de los documentos más sencillos y cuánto, en realidad, de las palabras de un puñado de hombres elegidos, con Jefferson, Madison y Adams a la cabeza? Es aquí donde aparece la palabra de John Adams, el Padre Fundador más respetado por Hannah Arendt, seguramente en virtud de su falta de reconocimiento y de su irrelevancia¹³⁷. A John Adams le corresponde haber hallado una de esas “verdades fundamentales” de la experiencia americana: “[s]er totalmente ignorado, y saberlo, es intolerable”¹³⁸. Arendt coloca esta cita de Adams en medio de un argumento contra el concepto moderno de la representación y en pleno debate de la cuestión social, es decir, de la integración de los pobres al sistema político. En efecto, el Padre Fundador articuló la esencia de la libertad pública en esta frase, de modo que la verdad

¹³⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 178. Las cursivas son mías. En el original: “but to find experiences of equal import in the political realm and to read a language of equal authenticity and originality – namely, so incredibly free of conventional idioms and set formulas – in the huge arsenal of historical documents, one might have to go back into a very distant past indeed, a past, at any rate, of which the settlers were totally ignorant. What they discovered, to be sure, was no theory of social contract, in either of its two forms, but rather the few elementary truths on which this theory rests”. Arendt, *On Revolution*, pp. 173-74.

¹³⁷ Pocas cosas resumen mejor el lugar de John Adams en la filosofía política americana que el título del capítulo a él dedicado en *The Creation of the American Republic*: “The Relevance and Irrelevance of John Adams”, en Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, pp. 567-592.

¹³⁸ Citado de Adams, John, *Discourses on Davila, Works*, Boston, 1851, vol. VI, pp. 239-40, en Arendt, *Sobre la revolución*, p. 70. En el original se dice: “To be wholly overlooked, and to know it, are intolerable”. Arendt, *On Revolution*, p. 69.

fundamental de lo por ella expresado – que nadie que sea conocedor de la oscuridad puede resistirse a luchar por un lugar en el mundo, que es imposible ser digno de la luz y tolerar a la vez la invisibilidad – resultara incompatible con el hallazgo político de la representación. Este punto no carece de importancia: sabemos, entre otras cosas, que gran parte de los debates que obsesionaron a los revolucionarios hasta la redacción de la Constitución en 1788 tuvo que ver precisamente con la elucidación de la verdadera representación del pueblo, hasta el punto de que la polémica entre los demócratas partidarios de una sola cámara y los republicanos partidarios del bicameralismo se revolvió en torno a este asunto. Según nos cuenta Gordon Wood,

“[e]l pueblo se estaba convirtiendo rápidamente en una fuerza permutable cuya voluntad nunca podría encarnarse en una sola institución representativa”¹³⁹.

Los americanos se estaban enfrentando al problema clásico de la democracia moderna, el de la representación.

No obstante, el tratamiento que Arendt dedica a esta cuestión es menos histórico que ontológico, como es habitual en ella. No le interesan tanto los discursos que llevaron a la formación de un concepto unitario y a la vez bicameral de la representación, es decir, a la doble representación del pueblo¹⁴⁰, cuanto la carga ontológica y, en verdad, anti-representativa, de la palabra del Padre Fundador. Pues, en rigor, nadie que quiera someterse a la luz pública y perdurar en ella podrá tampoco soportar que sea otro quien le represente. Los que toleren esto son indignos de la política y merecen ser dejados de lado. Aunque las palabras de Adams se referían a los pobres y a la necesidad de incorporarlos, de alguna forma, al sistema político, Arendt no reconoce en esta sentencia ninguna verdad económica o social; antes bien, sólo hay en ella una verdad política – la verdad de la libertad y de la felicidad pública – que lleva dentro de sí la semilla de su propia traición. Porque

“[c]uando los pobres de Estados Unidos y de otros países llegaron a tener dinero, [...], prescindieron de la pasión por la distinción y la superación, la cual sólo puede ejercerse a la luz pública. [...]. En vez de entrar en la plaza pública, donde toda excelencia puede brillar, prefirieron, por decirlo así,

¹³⁹ Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, p. 331. La traducción es mía.

¹⁴⁰ Sobre la doble representación, ver *Íbid.*, pp. 254-55.

abrir de par en par las puertas de sus hogares y mostrar lo que por su propia naturaleza no debe ser visto por todos”¹⁴¹.

La verdad de lo afirmado por John Adams va mucho más allá de lo contenido en cualquier documento, por sencillo que éste sea. Esto es así porque las palabras de Adams abren la puerta no ya a la experiencia americana de la libertad pública, sino a su contrapartida ontológica, la oscuridad privada, y a su contrapartida histórica, la sociedad americana del consumo y el éxito. Con ello, Arendt no sólo impugna la representación; impugna, esencialmente, el modo moderno de introducir a los pobres, al *demos*, en la esfera pública.

La oscuridad es una condición ontológica que se proyecta sobre una colección bastante amplia de situaciones concretas: la pobreza es una, pero sólo una, de ellas; también la vida privada se vive en la oscuridad y ésta es su esencia; incluso sabemos, por el prefacio que Arendt escribió para *Hombres en tiempos de oscuridad*, que la vida moderna en general está sumida en la oscuridad. Por ello, la única enseñanza que debemos entresacar de la vergüenza de ser ignorado es la que se refiere a la dignidad y la necesidad de la política; nunca la exigencia de eliminar la pobreza ni mucho menos la vida privada, de igual manera que jamás podremos exigir que se deshaga la condición moderna de la existencia. Lo único que nos exige la vergüenza es que cerremos las puertas de casa tras de nosotros, para volver a la esfera pública. Arendt llega al extremo de asumir – al igual que ocurría con la *polis* ateniense – el dato histórico de la esclavitud: ésta es, como tal, una negación de la libertad universal a la que, en principio, deben tener acceso todos los hombres; pues la aparición de la libertad no depende ni de la raza ni del dinero ni del sexo, esto es, no discrimina más allá del atrevimiento personal a hablar y actuar; sin embargo, la mentira, si nos podemos permitir decirlo en esta forma, de la revolución estuvo en la indudable ocultación del hecho de la esclavitud hasta bien entrado el siglo XX. Conocemos el papel teórico jugado por Arendt en la lucha por los derechos civiles de los negros. No obstante, sus palabras sobre el tema en *Sobre la revolución* tienen un carácter tan lapidario como ambiguo:

¹⁴¹ Arendt, *Sobre la revolución*., p. 71. En el original: “When, in America and elsewhere, the poor became wealthy, [...] they eliminated the passion for distinction and excellence that can exert itself only in the broad daylight of the public. [...] Instead of entering the market-place, when excellence can shine, they preferred, as it were, to throw open their private houses in <<conspicuous consumption>>, to display their wealth and to show what, by its very nature, is not fit to be seen by all”. Arendt, *On Revolution*, p. 70.

“la esclavitud significa una vida más tenebrosa que la pobreza; quien era <<totalmente ignorado>> era el esclavo, no el pobre. Si Jefferson y, en menor grado, otros como él tuvieron conciencia del crimen fundamental sobre el que se asentaba el edificio de la sociedad americana, [...], se debía a que *estaban convencidos de que la esclavitud era incompatible con la fundación de la libertad*, pero no a que fuesen movidos por la piedad o por un sentimiento de solidaridad”¹⁴².

En último término, los dos momentos más brillantes de la política – la *polis* griega, la revolución americana – y, de hecho, los únicos accesos fiables que tenemos al fondo inabarcable de nuestra humana pluralidad, se caracterizan por un “crimen fundamental”: la esclavitud, en sí la negación absoluta de la libertad y, sin embargo, su evidente reverso – y, casi diríamos, su sostén – histórico. Qué duda cabe entonces de que aún está por subvertir el crimen fundamental que dividía en libres y esclavos, que premiaba con la libertad a aquellos hombres que vivían de la esclavitud de sus semejantes menos afortunados.

Pero fue John Adams quien, pese a todo, dio en el clavo de la libertad. El momento cegador de la Revolución Americana se manifiesta allí, en el núcleo vivido, expresado existencialmente en sus palabras. Fue así cómo los americanos descubrieron que podían ser felices en medio de la participación y la discusión públicas, sin que eso tuviera nada que ver con la dirección de sus fincas o con el buen hacer de las obras morales. Solamente John Adams consiguió articularlo:

“Jefferson – como los demás, con la posible excepción de John Adams – no tuvo en absoluto conciencia de la contradicción flagrante existente entre la idea nueva y revolucionaria de la felicidad pública y las ideas recibidas del buen gobierno [...]. [S]egún estas ideas recibidas, los <<partícipes en el gobierno de los asuntos>> no eran felices, sino que soportaban una carga [...]. La felicidad, también Jefferson insistiría en ello, reside fuera de la esfera pública, [...] en la intimidad de una casa cuya vida escapa a toda pretensión del poder público”¹⁴³.

¹⁴² Íbid., p. 72. Las cursivas son mías. En el original: “the institution of slavery carries an obscurity even blacker than the obscurity of poverty; the slave, not the poor man, was <<wholly overlooked>>. For if Jefferson, and others to a lesser degree, were aware of the primordial crime upon which the fabric of American society rested, [...] they did so because they were convinced of the incompatibility of the institution of slavery with the foundation of freedom, not because they were moved by pity or by a feeling of solidarity with their fellow men”. Arendt, *On Revolution*, p. 71.

¹⁴³ Íbid., pp. 128-29. En el original: “Jefferson – like the rest of them, with the possible exception only of John Adams – was by no means aware of the flagrant contradiction between the new and revolutionary idea of public happiness and the conventional notions of good government [...]. [A]ccording to the conventions, the <<participants in the government of affairs>> were not supposed to be happy but to labour under a burden [...]. Happiness, Jefferson too would insist, lies outside the public real, [...] in the privacy of a home upon whose life the public has no claim. Arendt, *On Revolution*, pp. 128-29.

Puede afirmarse, en este contexto, que hubo un momento “bueno” de la Revolución cuando los revolucionarios vislumbraron la realidad de esta experiencia, su carácter, por así decirlo, vívido y tangible. Este momento se extendió en el tiempo desde los pactos de los colonos hasta la Declaración de Independencia de 1776, de la que Arendt afirma que fue

“una de estas ocasiones [en que] actos y pensamientos *verdaderamente revolucionarios* lograron *romper la concha de una herencia que había degenerado en la pura trivialidad* y sólo en estas ocasiones *sus palabras igualaron la grandeza y novedad de sus acciones*”¹⁴⁴.

La Declaración de Independencia se agrega a las contadas frases de Adams o Jefferson que estuvieron a la altura – discursiva – de los hechos revolucionarios. Y estuvieron a la altura porque fueron palabras nuevas, *libres* de las cortapisas del discurso clásico y aprendido, que interrumpían y cortaban la tradición, que daban sentido a la novedad ya realizada. Pero la aparición de una bondad genuina indica también que hubo un momento “malo” de la Revolución; ese momento queda cronológicamente señalado en la redacción de la Constitución, y su maldad proviene del olvido de la libertad pública.

Arendt necesita de esta contraposición retórica entre el momento “bueno” – verdaderamente, profundamente revolucionario – y el momento “malo”, que tiene que ver con el olvido de lo bueno y lo verdadero anteriormente vivido y sólo medianamente comprendido. Lo necesita porque, como ya sabemos, su discurso político-democrático se basa en una serie de polarizaciones conceptuales – político y social, luz pública y oscuridad privada, libertad y liberación, América y Francia, la Declaración de Independencia y la Constitución, etc. – que mantiene una tensión permanente entre lo verdadero y su verbalización, los malos entendidos que ya se mencionaron y que mezclan, contaminan la pureza de la distinción ontológica: la historia política, con sus diversas justificaciones teóricas, es prueba de esta tensión que no sólo es interminable, sino, en el fondo, inherente a la dialéctica democrática que Arendt ha construido. Ya que, en realidad, el impulso político o su variante moderna, el impulso revolucionario, son demasiado virulentos en su misma pureza conceptual, que la autora entresaca de experiencias siempre contaminadas. Como sucede con toda teoría que se vertebra

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 129. Las cursivas son mías. En el original: “there are more than a few instances when their profoundly revolutionary acting and thinking broke the shell on an inheritance which had degenerated into platitudes and when their words matched the greatness and novelty of their deeds”. Arendt, *On Revolution*, p. 129.

entre la pureza y la contaminación, la esperanza política – es más, la esperanza democrática – se alimenta de la misma tensión y tiende a polarizarse en sus momentos históricamente más puros y en los momentos que han venido a negar dicha pureza, y que sirven como un acicate y una continuación del ideal. Esto, sin duda alguna, distancia a Arendt de la mayor parte de los historiadores políticos y los sociólogos, cuyos análisis de los hechos históricos no reposan sobre una polarización abstracta de este tipo, donde, a pesar de la aparente antipatía de la autora por la historia de las ideas, éstas acaban tragándose a los sucesos. Por mucho que Arendt reniegue de la ideología e insista en el poder abrumador de los hechos para contar la historia, lo cierto es que su discurso político-democrático-existencial – por dar ya al lector la tríada completa – es siempre un discurso sobre palabras, y no sobre hechos. Por encima de la *polis*, de los colonos de América o de los revolucionarios franceses se sitúa, como un sol que a veces sale y a veces se oculta, sin ningún orden y sin ninguna previsibilidad, la verdad de lo político y de la libertad que, no nos engañemos, son verdades mayores que el hombre, aunque sólo de los hombres dependan; y sólo ese sol es capaz de unificar, en algún sentido, la historia humana, más allá de ese terrorífico desconcierto que la propia Arendt entrevé en las ocasiones en que defiende la imposibilidad de pensar y de comprender abiertamente los acontecimientos.

Cuando los americanos se olvidaron de expresar correctamente la libertad pública y su correspondiente felicidad, no hicieron otra cosa, en el esquema arendtiano de las cosas, que repetir esa falta eterna de visión que tienen los hombres cuando se meten en política. Así, en la Declaración de Derechos que precede a la Constitución de 1788, el mayor síntoma de su olvido fue la defensa de la libertad civil, es decir, la tradicional concepción moderna – y aquí la palabra “tradicional” contiene una inevitable carga peyorativa de trivialidad – que impone una serie de garantías de los ciudadanos privados frente a su gobierno. Leamos las palabras de Arendt al respecto:

“el acento se trasladó inmediatamente del contenido de la Constitución, esto es, de la creación y el reparto del poder y de la creación de una nueva esfera en la que, según la expresión de Madison, <<la ambición sería frenada por la ambición>> – *se trata, desde luego, de la ambición de superación y de ser <<importante>>, no de la ambición de realizar una buena carrera* –, a la Declaración de Derechos, que contenía los frenos constitucionales necesarios sobre el gobierno; el acento se trasladó, en otras palabras, de la libertad pública a la libertad civil, o de una participación en los asuntos públicos *en nombre de la felicidad pública* a una garantía de

que la búsqueda de felicidad privada sería protegida y promovida por el poder público”¹⁴⁵.

Así pues, el momento verdaderamente político de la revolución fue breve y fulgurante; al menos dejó su rastro en algunos documentos y en las palabras de John Adams. Pero pronto se transmutó en otra cosa, en otro tipo de libertad (no política), que no hacía justicia a la experiencia política ya pasada y que representaba, una vez más, el olvido, la auto-destrucción de lo político en el mismo momento de su fundación. Cuando se quiere atrapar, se marcha; eso fue lo que pasó, según da a entender Arendt. Eso es lo que pasa con la política, tal y como la hemos conocido: lo sabemos por la negación fundamental de sí misma que hay en el hecho de la esclavitud (griega, americana), pero también por la imposibilidad de pensarla realmente y de otorgarle un marco institucional adecuado, de siquiera nombrarla apropiadamente.

Como ya hemos señalado, es esencial que Arendt necesite de este paso entre el momento “bueno” de la libertad pública y el “malo” de la libertad civil (que es, obviamente, la libertad negativa de los liberales). La degeneración política de la revolución, su auto-destrucción, tiene un claro efecto retórico: sólo así puede aspirarse a otra inauguración, a otra revolución que finalmente dé cabida a la libertad pública: podría decirse, a una verdadera revolución democrática. Pues ni la *polis* ni América cumplieron exactamente con lo prometido. Poco importa, en la cuidada elaboración del discurso político arendtiano, que la historiografía indique *realmente* la combinación de ambos discursos – el de la libertad pública y el de la libertad civil – desde el inicio: de ahí que tanto sorprendiese la formación de facciones populares que se oponían entre sí, pues los americanos también se habían acostumbrado a pensar en la defensa del pueblo contra el gobierno y del gobierno contra el pueblo¹⁴⁶. Sólo la reflexión en torno a quién es el pueblo y a sus divisiones internas da lugar a un pensamiento democrático. En cualquier caso, esto fue lo que pasó, y el resultado no fue tanto, si lo consideramos históricamente,

¹⁴⁵ Íbid., p. 135. Las cursivas son mías. En el original: “the emphasis shifted almost at once from the contents of the Constitution, that is, the creation and partition of power, and the rise of a new realm where, in the words of Madison, <<ambition would be checked by ambition>> – the ambition, of course, to excel and be of <<significance>>, not the ambition to make a career – to the Bill of Rights, which contained the necessary constitutional restraints upon government; it shifted, in other words, from public freedom to civil liberty, or from a share in public affairs for the sake of public happiness to a guarantee that the pursuit of public happiness would be protected and furthered by public power”. Arendt, *On Revolution*, p. 135.

¹⁴⁶ Ver Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, p. 402.

la auto-destrucción de la libertad americana cuanto el hallazgo de un sistema representativo moderno que ha influido en las democracias parlamentarias posteriores hasta el día de hoy.

4.3. Arendt y Alexis de Tocqueville: la retórica de lo social

Reinhart Koselleck dedicó una parte de su importante libro *Crítica y crisis*, publicado en 1959, a la construcción de América en tanto Nuevo Mundo que se opone al Viejo. Algo de esta construcción dialéctica, que se encuentra en muchos de los escritores políticos del siglo XVIII y que llega incluso hasta hoy, está también en Hannah Arendt. Dice Koselleck que

“[e]l contraste polémico de la inocencia moral y del despotismo inmoral se transpone geográficamente y se proyecta al pasado, para acabar llegando finalmente a un juicio final por medio de una necesidad histórica y simultáneamente moral. [...]. *El levantamiento del Nuevo Mundo y la decadencia del viejo mundo del despotismo constituyen el mismo movimiento, relacionado y recíproco*”¹⁴⁷.

Aunque el intelectual alemán realiza en este texto un examen crítico de la filosofía ilustrada de la historia y, en general, de la modernidad, las palabras aquí pronunciadas pueden ajustarse perfectamente a Arendt si nos desprendemos, al mismo tiempo, de la idea de necesidad histórica. Pues en Arendt hay un esfuerzo consciente por la destrucción de la filosofía de la historia y de su concepto recurrente de necesidad, pero persiste el impulso moral que, como hemos visto, se disfraza – si seguimos el análisis desenmascarador de Koselleck – con los términos de una filosofía política. Ya hemos investigado el impulso revolucionario y su lucha por la libertad. Esto, para Arendt, es pura política (o es pura en la medida en que resguarda dicho impulso por la libertad por encima de su mezcla con otros intereses). Pero indudablemente lo político en Arendt responde a una construcción dialéctica que oscurece lo moral y, a la vez, lo salvaguarda. Esta es, por tanto, la base ambigua del humanismo de Arendt, así como de su discurso democrático.

El vínculo imaginario entre América y Europa, entre la inocencia moral y la libertad política de América y la truculencia moral y la tiranía política de Europa, no es algo que destaque solamente Koselleck en algunos de los autores ilustrados y racionalistas que investiga. Ya el ilustre pensador republicano del XIX Edgar Quinet abundaba en esta concepción al preguntarse por la deriva despótica de la Revolución Francesa:

“¿Estará, pues, condenada la Europa del futuro a generar mastodónticas democracias serviles proclives a la arbitrariedad – su arranque y

¹⁴⁷ Koselleck, *Critique and Crisis*, p. 177. Las cursivas y la traducción son mías.

desembocadura –, en tanto que la auténtica democracia se expandirá por las inmensas praderas vírgenes de Norteamérica?”¹⁴⁸.

¡Y era un republicano francés el que lo decía! De hecho, este es un vínculo bien conocido y de un alcance muy popular. La obra de Henry James – seguramente el novelista más completo de su siglo –, desde *Los europeos* hasta *Daisy Miller* o *Las alas de la paloma*, lo demuestra y a la vez lo pone en juego con fuerza imaginaria renovada: las complicaciones de su obra no son más que una vuelta de tuerca, nunca mejor dicho, a esta cuestión popular. Sirva de ejemplo la frase de uno de los enrevesados personajes continentales de *Los europeos*, que recuerda la imagen de América en su ausencia de miseria: “Diría que hay riqueza sin síntomas”¹⁴⁹. La simpleza de la imagen que opone América a Europa se complica, además de en la literatura magistral de James y de otros escritores, en la historia política de los autores europeos y norteamericanos: de la mezcla de ambos surge la complicación política de la imagen que expone Hannah Arendt.

En cualquier caso, lo que sabemos del fenómeno moderno de la revolución viene dado en la contraposición no ya entre América y Europa, sino entre América y Francia. Es por esto que Arendt busca y encuentra apoyo en el intelectual e historiador francés Alexis de Tocqueville, quien escribió dos obras en el siglo XIX que se ajustaban como un guante al propósito arendtiano: *El Antiguo Régimen y la Revolución* y, sobre todo, *La democracia en América*. En este sentido, la palabra de Tocqueville viene a ser para la revolución tanto como lo fue la palabra de Tucídides para la *polis* de Pericles. El esquema sería el siguiente: si Tucídides recogió históricamente las palabras de Pericles sobre la *polis* que más adelante sirven a Arendt para fundamentar su ontología política, Tocqueville narró la historia de las revoluciones – John Adams había sido protagonista y altavoz de una de ellas – que Arendt reorganiza en torno a una idea fija, la pluralidad. Así pues, contamos con dos políticos ejemplares – Pericles y John Adams – que están vivos o que resucitan en las palabras de dos historiadores – Tucídides y Tocqueville¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Quinet, Edgar, Preámbulo a la *Révolution française*, edición de 1867, p. 30, citado en Furet, *La revolución a debate*, “Prólogo. La inteligencia de lo político”, nota 2, p. 19. Hay un análisis más extenso de esta cita de Quinet en la misma obra, “¿La Revolución sin el Terror? Polémica de los historiadores del siglo XIX”, p. 40. Las cursivas son mías.

¹⁴⁹ James, *Los europeos*, p. 64.

¹⁵⁰ Tocqueville no menciona directamente a Adams; como señala Arendt en un paréntesis, “[h]asta el propio Tocqueville estaba interesado principalmente por el estudio de las consecuencias que esa larga e inevitable revolución [la Francesa], [...], habían tenido en América. Apenas si mostró interés – y esto es curioso – por la propia Revolución americana ni por las teorías de los fundadores”. Ver Arendt, *Sobre la*

Lo que importa de este esquema es que ambas resurrecciones confluyen en Hannah Arendt, quien utiliza ambas fuentes – los dos políticos y su resurrección literaria – como una muestra de las tensiones y de la ambigüedad entre la acción y la historia escrita que le da sentido. Esta tensión alienta también en su obra política, es decir, fundamenta la ontología política o la *metapolítica* de Hannah Arendt. Según nos advierte al final de *Sobre la revolución*,

“[d]esde un punto de vista filológico, el esfuerzo que se realiza por reconquistar el espíritu perdido de la revolución debe consistir, en buena parte, en *repensar y combinar de modo significativo todo lo que nuestro vocabulario político nos ofrece en términos de oposición y contradicción*”¹⁵¹.

Por eso Arendt dedica su obra, en buena parte, a repensar y combinar una serie de imágenes y palabras políticas, hasta el punto de que, en ocasiones, no resulta fácil distinguir entre la política como tal y su recreación literaria en las fuentes que la autora utiliza.

El motivo del extraño ajuste entre Tocqueville, que fue un historiador conservador y pragmático, y la alemana Arendt, cuyo pragmatismo viene mediado siempre por la ontología fundamental heideggeriana y es, por ello, altamente anti-pragmático, tiene que ver con una serie de coincidencias: por un lado, Tocqueville dedica sus dos obras más importantes al fenómeno revolucionario en sus dos vertientes geográficas; por otro, el francés dirige su atención central a lo que él denomina la “revolución democrática”, quizá el elemento de mayor interés para Arendt en lo que tiene que ver no sólo con América sino, en especial, con la culminación y decadencia de la modernidad – la democracia social. Para colmo, el historiador sostiene una concepción de la libertad política curiosamente parecida a la de Arendt, aunque desprovista de la carga metafísica de la filósofa alemana. Así, hay un punto de clara convergencia entre Arendt y Tocqueville: ambos son pensadores que piensan sobre la democracia e incluso la reivindican, pero ambos comparten un inevitable tono pesimista y reaccionario en lo que se refiere a las democracias modernas y a la presencia de la libertad en ellas. En Tocqueville,

revolución, p. 62. En el original: “revolutions had definitely come under the sway of the French Revolution in general and under the predominance of the social question in particular. (This is even true for Tocqueville, whose main concern was to study in America the consequences of that long and inevitable revolution of which the events of 1789 were only the first stage. In the American Revolution itself and the theories of the founders, he remained curiously uninterested)”. Arendt, *On Revolution*, p. 61.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 231. Las cursivas son mías. En el original: “Terminologically speaking, the effort to recapture the lost spirit of revolution must, to a certain extent, consist in the attempt at thinking together and combining meaningfully what our present vocabulary presents to us in terms of opposition and contradiction”. Arendt, *On Revolution*, pp. 223-24.

Arendt encuentra, por tanto, un arma precisa y aguda en torno al problema moderno de lo social. En el epígrafe anterior, hemos señalado la polarización retórica presente en el discurso arendtiano: la pureza de lo político se contrapone – y es motor de la crítica – a su contaminación histórica. Lo social expresa la contaminación, es en sí un hecho contaminado y, como tal, está en permanente lucha con lo político, pero también está indisolublemente unido a él: estrictamente, ni siquiera podría mencionarse lo político moderno si no existiera la categoría mixta y monstruosamente amplia de lo social. Esto quiere decir, si analizamos estos conceptos en su transposición histórica, que la democracia moderna es social, y que por lo tanto todos los movimientos políticos modernos (incluyendo el movimiento revolucionario) son fenómenos manchados, en la historia, por lo social. Por decirlo de algún modo, frente a la brevedad y el fulgor cegador de los momentos de verdadera política que Arendt está ocupada en descubrir, lo social – que es el resto, la impureza – engulle todo lo demás.

Retomando la cita de *La tempestad* que tanto gustaba a Arendt, lo político son las perlas que se encuentran en el océano grande y sucio de lo social: pero lo social mismo, sin embargo, no mantiene una existencia verdadera, sino que su suciedad le impide asumir una forma y su definición, por ello, cambia según se desenvuelven sus roces con lo político (que, paradójicamente, sí es real). De ahí que Arendt esté especialmente interesada en hablar de la presencia de lo social – que es, en línea con la argumentación ontológica, algo que está más allá de la sociedad misma en su evolución histórica – en las revoluciones americana y francesa, que, como sabemos, son los dos fenómenos políticos fundadores de la modernidad. De ahí también que, para Arendt, lo rescatable de la modernidad sea, precisamente, su historia oculta, paradójicamente su excrecencia luminosa, por decirlo así: por eso puede permitirse hablar de unos cuantos “hombres en tiempo de oscuridad”, título de uno de sus libros más destacables, pues la modernidad es esencialmente una época oscura por oposición al origen, cuya luz está demasiado lejana. Por esto, en cierto sentido, puede decirse que lo luminoso – los hombres que con sus palabras y actos iluminan la realidad, lo político – proviene de la oscuridad, o que lo puro surge accidentalmente de algo que es en sí mismo sucio (lo social, lo moderno). Pero también, por la misma razón, puede llegarse a la conclusión de que la historia política que Arendt escribe es sobre todo una crítica

de la modernidad, y que su personaje más verdadero, a la vez el más indefinido, es la sociedad.

El escritor Stefan Zweig dijo que éramos herederos de “una época luminosa que no tolera ni vida privada ni secretos”¹⁵², algo con lo que Arendt estaría de acuerdo si no fuese porque dicha luminosidad lo oscurece todo al igualarlo. En la modernidad, la claridad del pensamiento se confunde con la oscuridad de las condiciones en que éste se produce; esto es, la modernidad se desenvuelve en la confusión. Una de las frases con las que Tocqueville cierra su obra sobre la democracia americana, y que se convierte a su vez en el *leitmotiv* de Hannah Arendt, dice:

“Me remonto siglo tras siglo hasta la más remota antigüedad, pero no descubro nada parecido a lo que hoy se presenta ante mi vista. El pasado no alumbra el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas”¹⁵³.

No debe perderse de vista el modo paradójico de la argumentación de Arendt, uno de cuyos ejemplos está en la utilización de este lema tocquevilliano. La paradoja es un modo de impugnación del racionalismo ilustrado que es típica del método ontológico-existencial que Hannah Arendt heredó de Heidegger: la Ilustración quería iluminar, pero oscurecía más aún el mundo. También Koselleck lanza una acusación contra “el secreto” de la Ilustración, pero por un motivo aparentemente bien distinto¹⁵⁴; en Koselleck hay en todo momento una crítica de la razón crítica y, por lo tanto, un esfuerzo por escapar de la mendacidad y el auto-engaño de la Ilustración que se lleva a cabo depurando su propio medio, la racionalidad. Es por esto que Koselleck se sitúa con bastante claridad en la disciplina denominada “historia de los conceptos”, cuya diferencia con la “historia de las ideas” es, para el caso que nos ocupa, sólo de matiz. La diferencia con el método paradójico de Heidegger y Arendt está en que la ontología fundamental actúa en contra de su propia clarificación: no se desecha la razón crítica (seguramente Arendt quiso desecharla más todavía que Heidegger, a pesar de que su prosa siempre fue más clara) pero tampoco se hace nada por depurarla, ya que se parte de la base paradójica de que toda crítica encierra a la vez un ocultamiento. De ahí que, como

¹⁵² Zweig, *La curación por el espíritu*, p. 147.

¹⁵³ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 2, Cuarta Parte, Cap. VIII, pp. 277-78. Arendt cita este texto en *Sobre la revolución*, p. 58.

¹⁵⁴ Ver Koselleck, *Critique and Crisis*, especialmente los capítulos dedicados a “The political function of the Lodges and the plans of the Illuminati”, pp. 86-98, y “The process of criticism (Schiller, Simon, Bayle, Voltaire, Diderot and the *Encyclopédie*, Kant)”, pp. 98- 123, que es una acusación contra los comienzos de la razón crítica.

hemos dicho, las iluminaciones que encontramos en la modernidad se den en medio de la oscuridad más espantosa y se alimenten además de ella. Tal sería la tragedia de la modernidad: sólo los casos límite, las crisis, cuya expresión máxima es el Estado totalitario y criminal, permiten que aparezca su verdad, y esto a pesar de que la propia modernidad es vulgar y mediocre, confusa y, en fin, democrática y social.

Todo lo mencionado en el párrafo anterior parece indicar que Arendt está impugnando la modernidad del mismo modo que Heidegger y que los odiados autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer¹⁵⁵. Y, en cierto modo, es así: la verdad de lo moderno, que consiste, en estricto sentido, en la elevación de lo social¹⁵⁶, sólo se pone en juego de una vez por todas en los momentos críticos – las revoluciones – y finalmente en la ruptura anti-política del totalitarismo. No obstante, es difícil detectar en Arendt una dialéctica de la Ilustración al modo de los pensadores de la Escuela de Frankfurt; pues Arendt no cree hacer ni “historia de las ideas” ni “historia de los conceptos” ni tampoco “historia del pensamiento”, y su análisis – que ella considera limpio y que encierra, en todo caso, una tortuosa honestidad – de los hechos y las palabras políticas oscila entre demasiados aspectos irreconciliables. Se alimenta, esto es, de su propio planteamiento paradójico. En ningún caso se puede afirmar que Arendt defienda una línea que lleve del racionalismo del XVIII y el liberalismo democrático del XIX al totalitarismo del XX; no obstante, las implicaciones de su concepto de lo social se encuentran en ese campo de riesgo. Cuando Tocqueville indica que confía “no haber cedido nunca, a sabiendas, a la necesidad de adaptar los hechos a las ideas, en lugar de someter las ideas a los hechos”¹⁵⁷, Arendt hace suya esa posición radical de una manera que Tocqueville, sin embargo, desconocía: como un enorme sumidero al que van a parar tanto los hechos como las ideas, se encuentra lo político despojado de su carácter histórico.

¹⁵⁵ La mayor impugnación de la Ilustración la llevan a cabo Adorno y Horkheimer en el epígrafe “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, donde el antisemitismo revela la esencia de un orden social que “no puede existir sin deformar a los hombres” (p. 215). Ver Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, pp. 213-250.

¹⁵⁶ Ver Arendt, *La condición humana*, Cap. 2 “La esfera pública y la privada”, parágrafo 8 “Lo social y lo privado” (pp. 73-78), Cap. 3 “Labor”, parágrafo 17 “Una sociedad de consumidores” (pp. 135-142), donde se relaciona directamente la “emancipación de la labor” y la de las clases trabajadoras (p. 137), y Cap. 6 “La *vita activa* y la *Época Moderna*”, parágrafos 43 “La derrota del *homo faber* y el principio de felicidad” (pp. 330-38), 44 “La vida como bien supremo” (pp. 338-344) y 45 “La victoria del *animal laborans*” (pp. 344-49). Ver además el capítulo 2 de este trabajo, pp. 89-109.

¹⁵⁷ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1, Introducción, p. 20.

Pero retornemos precisamente a Tocqueville. Leamos unas palabras del francés con las que comprenderemos tanto la similitud como la diferencia con la autora judeo-alemana:

“Con frecuencia me he preguntado dónde está el origen de esta pasión por la libertad política *que en todos los tiempos ha llevado a los hombres a realizar las cosas más grandes que la humanidad haya logrado*, y en qué clase de sentimientos se arraiga y se alimenta”¹⁵⁸.

La historia se mueve por la grandiosa pasión humana de la libertad. Tocqueville continúa:

“Me doy perfecta cuenta de que cuando los pueblos están mal dirigidos, conciben con gusto el deseo de gobernarse a sí mismos; *pero esta especie de amor por la independencia, que sólo nace de ciertos males particulares y pasajeros que trae consigo el despotismo, nunca es perdurable*: desaparece con el accidente que la había hecho nacer; *parecíamos amar la libertad, y lo que sucede es que nos limitábamos a odiar al amo. Lo que odian los pueblos hechos para ser libres es el propio mal de la dependencia*”¹⁵⁹.

No resulta difícil poner este texto de Tocqueville en relación directa con otros textos de *Sobre la revolución*, como los que vimos en el epígrafe anterior, sobre todo en las frases señaladas en cursiva. Tocqueville habla singularmente de la brevedad de la pasión por la libertad y de su fácil confusión con la liberación de la opresión. Pero, a la vez, si Tocqueville se pregunta por el origen de esta pasión en sus manifestaciones históricas, Arendt se limita a retomar la cuestión y a profundizar en la carga retórica del origen: es decir, Arendt cuestiona el origen de la libertad dentro de un planteamiento ontológico, no histórico. Es bien cierto que el francés no aspira a encontrar la solución a esta pregunta ni tampoco a ir más allá de las revoluciones socio-políticas que tuvieron lugar en su tiempo; lo es también que Arendt tiene ya la llave que abre la puerta de la revolución – la libertad, la pluralidad en cuanto ésta es una condición ontológica que se manifiesta políticamente – y, por lo tanto, la suya es siempre una pregunta con truco, que se responde y se vuelve a poner entre interrogantes en un eterno planteamiento circular. Podría decirse, entonces, que una gran parte del argumento arendtiano se abandona a la carga retórica que tiene la sola palabra “política”.

¹⁵⁸ Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Libro Tercero, Capítulo III, p. 248. Las cursivas son mías.

¹⁵⁹ *Ibid.* Arendt cita parte de este texto clave para ella en *Sobre la revolución*, p. 138.

Y, sin embargo, no puede negarse que hay un parentesco entre Alexis de Tocqueville y Hannah Arendt; puede llegar a decirse incluso que ningún otro autor se ha ajustado mejor a los fines de la filósofa alemana. No sólo lo demuestra el texto de *El Antiguo Régimen y la Revolución* que hemos leído en el párrafo anterior, sino que, en general, la argumentación del francés coincide en aspectos elementales con la de la autora que nos ocupa. Uno de estos aspectos elementales está en la descripción de la sociedad igualitaria. Abundan los pasajes de la obra de Tocqueville en los que éste se detiene a describir la sociedad democrática tanto en sus aspectos más favorables como en los más peligrosos; son demasiados para transcribirlos todos, aunque en este momento bastará con la sociedad democrática con la que Tocqueville soñó al principio de *La democracia en América* y que sirve, evidentemente, de contraposición retórica a las posteriores declaraciones sobre los peligros de la sociedad realmente existente. Las primeras palabras del historiador al respecto son muy precisas:

“Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros. [...]. A partir de ese momento, todos los procedimientos que se descubren, todas las necesidades que nacen y todos los deseos que piden ser satisfechos constituyen otros tantos avances *hacia la nivelación universal*”¹⁶⁰.

Y más adelante:

“Sé que en un Estado democrático así constituido la sociedad no permanecerá inmóvil, pero los movimientos del cuerpo social podrán ser regulados y progresivos; si se halla ahí menos brillo que en el seno de una aristocracia, también se encontrará en ella menos miseria. Los placeres serán más limitados y el bienestar más general; las ciencias menos profundas, pero más rara la ignorancia; los sentimientos menos enérgicos y las costumbres más dulces; se observarán más vicios, pero menos crímenes.

[...].

La nación en conjunto será menos brillante, menos gloriosa, menos fuerte, quizá; pero la mayoría de los ciudadanos gozará de mayor prosperidad y el pueblo se mostrará tranquilo, no porque desespere de mejorar, sino por conciencia del propio bienestar”¹⁶¹.

Resulta obvio que esta descripción ideal no tiene nada que ver con una sociedad política del tipo arendtiano. Al contrario, se nos habla de una sociedad próspera, tranquila y pacífica, pero también sin brillo, sin profundidad, sin energía; la suave tranquilidad de la paz sustituirá a la gloria de la guerra y también, no hay razón para pensar otra cosa, al valor de entrar en la lucha política. Esto coincide

¹⁶⁰ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1, Introducción, pp. 10-11. Las cursivas son mías.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

formalmente con el “primer artículo definitivo para la paz perpetua” que preocupaba a Kant en su opúsculo de 1795 *Sobre la paz perpetua*, donde se establecía que “la constitución civil de todo Estado debe ser republicana” mediante un argumento de carácter racional y no solamente pragmático¹⁶². Pero donde Kant quiso fundar la república sobre una base legítima y, por lo tanto, políticamente racional, Tocqueville se resigna a la búsqueda de la paz que es inherente a toda sociedad igualitaria. Tocqueville, que es un historiador y no exactamente un filósofo, pretende encontrar la mejor opción para algo que ya es irremediable: la democracia; pero concibe la democracia en sus tonos menores y avisa de lo que podría llegar a ser su mejor cumplimiento, que tampoco es algo que provoque demasiado entusiasmo o, quizás, ninguno; desde luego, no hay nada entusiasta en la paz, y sí, en cambio, en la revolución pro-democrática; sin embargo, éste es justamente el peligro de la revolución. La paz encarna la mejor democracia posible; la revolución, por decirlo así, la peor. La postura de Tocqueville no tiene mucho que ver con el hallazgo de la legitimidad republicana en Kant, pero tampoco con la legitimidad revolucionaria que articula Hannah Arendt. No obstante, Tocqueville sirve a Arendt mucho mejor que el propio Kant; se trata de averiguar por qué.

El *demos* quiere sobre todo su felicidad privada y su prosperidad porque el *demos* es, estrictamente, la sociedad y no la *polis*. Son múltiples las ocasiones en que Arendt se enfrenta con acritud al término griego – y por ello original – “democracia”:

“La *polis* era considerada como una isonomía, no como una democracia. La palabra <<democracia>> que incluso entonces [se refiere al momento del establecimiento de las ciudades-estado griegas] expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la isonomía cuyo argumento era el siguiente: la pretendida ausencia de poder es, en realidad, otra clase del mismo; es *la peor forma de gobierno, el gobierno por el demos*”¹⁶³.

Con estas sorprendentes palabras, Arendt alude a la esencial incompatibilidad entre la democracia y la verdadera política. No es éste más que uno de sus recursos retóricos basados en la paradoja que pone constantemente en cuestión la

¹⁶² Ver Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, “Sobre la paz perpetua” (1795), pp. 148ss.

¹⁶³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 31. Las cursivas son mías. En el original: “The *polis* was supposed to be an isonomy, not a democracy. The word <<democracy>>, expressing even then majority rule, the rule of the many, was originally coined by those who were opposed to isonomy and who meant to say: What you say is <<no-rule>> is in fact only another kind of rulership; it is the worst form of government, rule by the demos”. Arendt, *On Revolution*, p. 30.

existencia de la política, su carácter breve y siempre a punto de morir o de no llegar a aparecer, pero no deja de llamar la atención en el marco en el que ahora lo estamos situando: es decir, en el marco de la modernidad política, en la época de las revoluciones.

Entonces, ¿qué es lo que hace de la revolución una experiencia verdaderamente política o política al fin y al cabo, frente a la deriva democrática que tan fácilmente desemboca en el despotismo y la violencia? La pregunta, en cierto sentido, está planteada en los términos equivocados: pues la democracia y la revolución no se oponen, sino que se unen en las revoluciones modernas; no obstante, es el elemento revolucionario el que se impone en virtud de su carga política. Veamos lo que Arendt tiene que decir en este punto:

“Un modo de determinar la fecha de nacimiento de fenómenos históricos generales, tales como las revoluciones – o para el caso, del Estado nacional, del imperialismo o del totalitarismo – consiste, por supuesto, en averiguar el momento en que aparece por primera vez la palabra que, desde entonces, se encuentra asociada al fenómeno, *se siente la necesidad de una nueva palabra*, y o bien se acuña un nuevo vocablo para designar la nueva experiencia, o bien se utiliza una palabra ya existente a la que se da un significado completamente nuevo. *Esto es doblemente aplicable a la esfera política de la vida, pues en ella la palabra predomina*”¹⁶⁴.

La palabra “revolución” es lo nuevo, porque es lo que vino a designar el nuevo fenómeno: el fenómeno revolucionario. Pero, con ello, también la democracia llega a renovarse, al verse arrastrada por todo el movimiento de las revoluciones. Según nos dice la autora más adelante,

“[s]i quisiéramos señalar las fronteras en términos puramente lingüísticos, deberíamos insistir en la fecha de aparición relativamente tardía de la palabra <<democracia>>, *que subraya el gobierno y el papel del pueblo*, como opuesta a la palabra <<república>>, que acentúa las instituciones objetivas. La palabra <<democracia>> no fue utilizada en Francia hasta 1794”¹⁶⁵;

¹⁶⁴ Íbid., p. 36. Las cursivas son mías. En el original: “One way to date the actual birth of such general historical phenomena as revolutions – or for that matter nation-states or imperialism or totalitarian rule or the like – is, of course, to find out when the word which from then on remains attached to the phenomenon appears for the first time. Obviously, each new appearance among men stands in need of a new word, whether a new word is coined to cover the new experience or an old word is used and given an entirely new meaning. This is doubly true for the political sphere of life, where speech rules supreme”. Arendt, *On Revolution*, p. 35.

¹⁶⁵ Íbid., p. 120. Las cursivas son mías. En el original: “If we wish to draw the line in purely linguistic terms, we might insist on the relatively late date of the word <<democracy>>, which stresses the people’s rule and role, as opposed to the word <<republic>>, with its strong emphasis on objective institutions. And the word <<democracy>> was not used in France until 1794”. Arendt, *On Revolution*, pp. 120-21. Arendt habla de la fuente común de ambas revoluciones, dando a entender su separación posterior en una

es decir, no fue utilizada hasta que no surgió la revolución jacobina. Arendt vuelve a destacar esta idea al afirmar que “la identidad, *confusa y desorientadora*, de gobierno republicano y democrático data del siglo XIX”¹⁶⁶, es decir, de la ideología post-revolucionaria.

La insistencia de Arendt en retrasar la aparición del discurso democrático tiene que ver con la separación entre las dos revoluciones a partir de su fuente común. En este sentido, ya lo sabemos, hay un extremismo social en Francia que no existía en América y que condujo al caos y al Terror y, en último término, a la auto-destrucción. Del desastre francés surge tanto la dictadura revolucionaria de Robespierre como la posterior deriva despótica de Napoleón y, claro está, toda la tradición revolucionaria de la izquierda europea¹⁶⁷. En lo que atañe a la revolución en América, Arendt desde luego está interesada en desmentir la veta democrática, algo que no está del todo claro si se consideran tanto las apariciones de la *people out-of-doors* como fuente de legitimidad¹⁶⁸ como el experimento demócrata radical llevado a cabo en Pennsylvania. Según lo cuenta Gordon Wood,

“[p]ara la mayor parte de los artífices de la constitución, en 1776, [...], la democracia significaba un gobierno literal del pueblo, es decir, no simplemente un gobierno elegido por el pueblo, lo cual era una república, sino un gobierno realmente administrado por el pueblo”¹⁶⁹.

Sin embargo,

“en Pennsylvania, las ideas más radicales y sonadas acerca de la política y la autoridad constitucional se hicieron manifiestas. Esto tuvo como resultado un examen comprehensivo de las presuposiciones sobre el gobierno que en otros sitios se daban por válidas”¹⁷⁰.

vertiente democrática (la francesa, con el jacobinismo) y una que siguió siendo principalmente republicana (la americana).

¹⁶⁶ Íbid., p. 232. Las cursivas son mías. En el original: “the confusing and confused equation of republican with democratic government dates from the nineteenth century”. Arendt, *On Revolution*, p. 224.

¹⁶⁷ Ver Íbid., p. 100 y p. 223: “la tradición revolucionaria europea del siglo XIX no mostró más que un interés pasajero por la Revolución americana o por el progreso de la Revolución americana”, lo cual sin duda tuvo un impacto negativo. En el original: “the European revolutionary tradition in the nineteenth century did not show more than a passing interest in the American Revolution or in the development of the American Republic”. Arendt, *On Revolution*, p. 216. Ver también Furet, *La revolución a debate*, “Prólogo. La inteligencia de lo político”, p. 14. Para una visión positiva de esta tradición, ver Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Cap. 3 “Esplendor y eclipse de la fraternidad republicana” (pp. 73-122) y Cap. 4 “De la democracia social a la socialdemocracia” (pp. 123-160).

¹⁶⁸ Ver Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, p. 320.

¹⁶⁹ Íbid., p. 222. La traducción es mía.

¹⁷⁰ Íbid., p. 226. La traducción es mía.

En el esquema de Wood, fue precisamente la polémica mantenida sobre suelo americano entre republicanism y democracia radical, que se consideraba impracticable pero deseable a la vez, la que provocó el desarrollo de la nueva teoría de la representación que es típica de la república americana y que, en el fondo, constituye la herencia única de la Revolución Americana.

El pulso retórico que Arendt mantiene con el *demos* y la democracia se origina más bien en el asunto de la *democracia social*, esto es, en el vínculo que Arendt establece entre el *demos* y la sociedad moderna. Y justamente en esto se basa la utilización de Tocqueville. Porque el francés también distingue entre una libertad política casi natural – la de los municipios, que surge espontáneamente – y una sociedad igualitaria que tiende a la desnaturalización de la libertad, esto es, a su centralización política en el Estado y a su uniformización social en la opinión pública. Veamos el primer punto:

“El municipio es la única asociación tan identificada con la naturaleza que *allá donde hay hombres reunidos se forma espontáneamente un municipio*. La sociedad municipal existe, pues, en todos los pueblos, cualesquiera que sean sus costumbres y leyes. Es el hombre quien hace los reinos y crea las repúblicas; *el municipio parece salir directamente de las manos de Dios*. Pero si bien el municipio existe desde que hay hombres, la libertad municipal es cosa rara y frágil”¹⁷¹.

Estas palabras de Tocqueville suenan tan similares a las que Arendt dedica al espacio de aparición que casi podría decirse que en ellas Arendt ha encontrado una inspiración directa:

“El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto *precede* a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública”¹⁷².

En efecto, la *precedencia* del espacio de aparición o de la sociedad municipal, en lenguaje tocquevilliano, indica su carácter prepolítico, que en Tocqueville es “natural” y en Arendt, ontológico. Pero, por esta razón, el momento político ha de llegar a organizarse sobre esta base y, en caso de fallar, se traiciona a sí mismo.

¹⁷¹ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1, Primera Parte, Cap. V, p. 58. Las cursivas son mías.

¹⁷² Arendt, *La condición humana*, p. 222. Las cursivas son mías. En el original: “The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predated and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized”. Arendt, *The Human Condition*, p. 199.

¿Cuánto se parece la sociedad municipal que describió Tocqueville y que tanto encandiló a Arendt a la sociedad que hizo las revoluciones y que, posteriormente, vino a dar con un nuevo sistema político? Es esta la cuestión que debe preocuparnos y que obviamente preocupa a Arendt. Tocqueville trató de distinguir entre los diversos aspectos que unían y a la vez separaban a ambos tipos de sociedad; para decirlo en términos más justos, el francés descubrió en la nueva sociedad americana tanto los elementos naturales de la sociedad municipal como las nuevas y recientes adquisiciones democráticas, algunas de las cuales negaban o distorsionaban la libertad municipal. Cuando se pone a defender la libertad de asociación en una sociedad democrática, Tocqueville refuerza precisamente la imagen óptima de la democracia americana:

“los hombres se ven, se maquinan medios de ejecución, las opiniones se despliegan con esa fuerza y ese calor que jamás puede alcanzar el pensamiento escrito”¹⁷³.

Así, la cuestión es asumir las opiniones y los actos de todos, incluyendo a los que están en minoría. Y esto sólo sucede en el municipio (queda descartada, por demasiado débil, la prensa) o, si no queda otro remedio, en el ámbito de una asociación voluntaria.

En efecto, Tocqueville establece este vínculo entre lo político y lo social con total naturalidad, al exigir el tipo de asociaciones civiles que mantienen en marcha a la sociedad más allá de la administración pública¹⁷⁴, como reivindican muchos politólogos americanos del tipo de Frank Michelman:

“Buena parte, quizá la mayor parte, de esa experiencia [del compromiso político] tiene que ocurrir en las múltiples esferas de lo que conocemos como vida pública en sentido lato, algunas de las cuales son nominalmente políticas y otras no. En los encuentros, choques y conflictos, en las interacciones y debates que se producen en y en torno a las asambleas locales y en los organismos de los gobiernos locales; en las asociaciones cívicas y voluntarias; en los clubes sociales y recreativos; en las escuelas públicas y privadas; en los órganos de gobierno y en las cúpulas directivas de las organizaciones de todo tipo; en los puestos de trabajo y en los locales de las tiendas; en los eventos públicos y en la vida de la calle...”¹⁷⁵.

¹⁷³ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1, Segunda Parte, Cap. IV, p. 178.

¹⁷⁴ Ver *Ibid.*, vol. 2, Segunda Parte, Cap. V, pp. 97-98. Tocqueville dice, en concreto, que los ciudadanos de los países democráticos “nada pueden si no aprenden a ayudarse mutuamente” y que “si no adquiriesen la práctica de asociarse en la vida ordinaria, sería la civilización misma la que se hallaría en peligro”.

¹⁷⁵ Michelman, Frank I., *Law's Republic*, pp. 1529-1531, que cita Jurgen Habermas en su comentario sobre este pensador republicano en *Facticidad y validez*, p. 349, nota 60.

De estas palabras de Michelman, que por otro lado recuerdan a Tocqueville y a la propia Arendt, se infiere que la supervivencia de la democracia depende de la política que se hace en las calles, es decir, de la *people out-of-doors*; por decirlo así, más de la charla que se tiene con el pescadero en el mercado que del debate parlamentario. Por tanto, la libertad de asociación, en cuanto puedan llegar a darse algunas asociaciones espontáneas de este tipo, se convierte en una garantía democrática que contrarresta la tiranía del *demos*, pues también los pocos y los ricos, e incluso los que no tienen razón en términos absolutos, tienen derecho a reunirse y a decir en voz alta su opinión; de este modo,

“en la inmensa complejidad de las leyes humanas, sucede a veces que la extrema libertad corrige los abusos de la libertad, y *la extrema democracia previene los peligros de la democracia*”¹⁷⁶.

Es esta democracia contra la democracia la que también atrae a Arendt: sin duda, ve en ella la posibilidad de la libertad, es decir, de una verdadera política democrática, liberada del elemento despótico que caracteriza al *demos* en cuanto éste es una masa abigarrada que se mueve uniformemente al ritmo de la palabra del demagogo o, en su versión moderna, de la opinión pública. También Tocqueville demuestra su renuencia a aceptar la opinión pública y por ello se parapeta en la defensa del derecho de asociación:

“La mayoría vive [...] en una perpetua adoración de sí misma; sólo los extranjeros o la experiencia pueden llevar ciertas verdades a los oídos de los americanos”¹⁷⁷.

Tocqueville se pronuncia sobre la imposibilidad de que un hombre solo diga la verdad en uno de los párrafos más expresivos de su obra:

“En América la mayoría traza un cerco formidable alrededor del pensamiento. Dentro de esos límites el escritor es libre, pero ¡ay de aquél que se atreva a salir de ellos! No es que tenga que temer un auto de fe, pero está expuesto a disgustos de toda clase y a persecuciones diarias. La carrera política se le cierra, pues ha ofendido al único poder que tiene la facultad de abrirla. Se le niega todo, hasta la gloria. [...] El escritor cede, se doblega por último bajo el esfuerzo diario, y vuelve al silencio, como si se arrepintiera de haber dicho la verdad”¹⁷⁸.

La mayoría a la que tanto teme el escritor libre de Tocqueville es el *demos*, la sociedad igualitaria y mediocre, cuya expresión moderna es la opinión pública: las

¹⁷⁶ Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1, Segunda Parte, Cap. IV, p. 183. Las cursivas son mías.

¹⁷⁷ *Ibid.*, vol. 1, Segunda Parte, Cap. VII, p. 241.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 240.

editoriales de los periódicos, los sondeos electorales, las estadísticas; los programas matutinos de radio y televisión sobre los temas de actualidad. No sería difícil reconocer en estas palabras del historiador francés la conocida sentencia sobre los límites del poder democrático en los Estados Unidos: nunca un candidato que se reconociese ateo, por ejemplo, llegaría siquiera a presentar una candidatura seria; de la misma forma, la derrota de Michael Dukakis frente a George Bush, padre, en 1988, puede explicarse entre otras cosas por su oposición a la pena de muerte, asunto que suscitaba un amplio consenso en ese momento. No obstante, el derecho de asociación permite que estas opiniones aspiren a convertirse en mayoritarias algún día¹⁷⁹.

Hannah Arendt incide sobre el peligro de la opinión mayoritaria con un temor que es incluso mayor al de Tocqueville y que tiene un tono claramente anti-democrático. En su visión de las cosas,

“[l]a democracia que [sic], para el siglo XVIII era todavía una forma de gobierno y no una ideología ni un indicio de las preferencias de clase, fue aborrecida debido a que *pretendía que prevaleciera la opinión pública sobre el espíritu público, siendo expresión de esta perversión la unanimidad de la ciudadanía*”¹⁸⁰.

Y continúa el ataque en unos términos que ya conocemos (ver pp. 82-88 de este trabajo):

“el gobierno de la opinión pública pone incluso en peligro la opinión de aquellos pocos hombres que se sienten con fuerzas para no compartirla. A esto se debe el carácter curiosamente negativo y estéril que tienen todas las opiniones que se oponen a una tiranía aclamada por el pueblo”¹⁸¹.

De nuevo, no sería difícil permitirse un paralelismo con la actualidad: en concreto, con la banalidad de lo “políticamente incorrecto”, en cuanto pretende convertirse en una postura de oposición y rechazo de lo mayoritario o “políticamente correcto”. En fin, ambas posturas, desde su corrección o su incorrección (que no es heterodoxia sino más bien una forma de ortodoxia invertida), parecen decir

¹⁷⁹ Ver Tocqueville, *La democracia en América*, vol. 1, Segunda Parte, Cap. IV, p. 182.

¹⁸⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 233. Las cursivas son mías. En el original: “Democracy, then, to the eighteenth century still a form of government, and neither an ideology nor an indication of class preference, was abhorred because public opinion was held to rule where the public spirit ought to prevail, and the sign of this perversion was the unanimity of the citizenry”. Arendt, *On Revolution*, p. 225.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 233. Las cursivas son mías. En el original: “the rule of public opinion endangers even the opinion of those few who may have the strength not to share it. This is one of the reasons for the curiously sterile negativism of all opinions which oppose a popularly acclaimed tyranny”. Arendt, *On Revolution*, p. 225.

absolutamente lo mismo. Es justo decir, en cualquier caso, que eran otros tiempos quizá menos superficiales en la lucha democrática, y a Arendt le preocupaba la distorsión del lenguaje político en la “izquierda” y la “derecha” de algo que, supuestamente, remitía a un “centro” político. Frente a la presencia insidiosa y gris de este centro, Arendt quería reconocer un espacio de opiniones encontradas, literalmente, sobre la mesa. De aquí viene su rechazo del parlamentarismo y del principio de representación, así como su defensa a ultranza del sistema federal de consejos; para decirlo con la sencillez adecuada, de la democracia radical, a pesar del evidente empeño que ponía la autora en evitar la palabra “democracia”. Es en este punto en el que se concentra su visión casi tocquevilliana de una democracia contra la democracia; aquí se da, asimismo, su intención de dividir la mayoría en miles de unidades que, en los choques *físicos*, no llegan a provocar más que el deseo de volver a encontrarse. ¿Qué quiere decir esto? Sobre todo, que lo que le importa en realidad a Arendt de todo el llamado proceso político es el encuentro, el choque de las opiniones, el combate ideológico, el debate, tal vez incluso el que algunos lleguen a las manos, y la posibilidad de que luego los ciudadanos se vayan a su casa para, al día siguiente, si les apetece y le ponen ganas, volver a la arena.

Por esta razón, Arendt se permite hacer una cerrada defensa del sistema de distritos que Thomas Jefferson propuso, al final de su vida, en unas pocas cartas¹⁸² de carácter personal. El distrito permite, precisamente, la inclusión en este espacio de choque físico al que siempre es posible retornar; por eso Arendt le da tanta importancia retórica al lema moral dictado por Jefferson, “Ama a tu vecino como a ti mismo, y a tu patria más que a ti mismo”¹⁸³: sólo los vecinos hacen una patria o, como afirma Arendt,

“[d]el mismo modo que no tendría sentido el amor de buen vecino si nuestro prójimo sólo hace una breve aparición cada dos años, tampoco tendría

¹⁸² Arendt reconoce la importancia marginal de esta aportación de Jefferson e, incluso, la valora en su marginalidad. No hay que olvidar que se trata de descubrir la historia oculta de la política, que viene a ser una operación de rastreo de las notas marginales; así sucede con la irrelevancia de John Adams que vimos en el epígrafe anterior, con estas “repúblicas elementales” de Jefferson, o con el malentendido juicio político de Kant, que sin embargo Kant consideró un juicio (estético) de gusto. Este último aspecto de la marginalidad lo veremos en el capítulo final.

¹⁸³ Jefferson, Thomas, “Carta a Thomas Jefferson Smith”, 21 de febrero de 1825, en Arendt, *Sobre la revolución*, p. 262. En el original se dice “Love your neighbour as yourself, and your country more than yourself”, en Arendt, *On Revolution*, p. 253.

sentido la admonición de amar a nuestra patria más que a nosotros mismos a no ser que la patria sea una presencia viva para sus ciudadanos”¹⁸⁴.

En efecto, el distrito es la patria; o, al menos, es lo que las revoluciones, si pueden considerarse verdaderos fenómenos políticos, quisieron convertir en una patria para los hombres: no sólo se trata del sueño jeffersoniano de los distritos, sino, como deja caer Arendt a menudo, de las sociedades populares de la Revolución Francesa, de los *soviets* de la Revolución Rusa, de los *Räte* de la desastrosa Revolución alemana de Noviembre de 1918 y de los consejos de la Revolución Húngara de 1956...¹⁸⁵ Todos ellos son fenómenos cuya última y verdadera referencia está en la *polis*. La universalidad – el deseo de que la humanidad al completo participe de la libertad, si así lo desea – se ve realizada en el más extremo localismo, y sólo se *realiza* en esta forma: el distrito es lo universal, pues los hombres, en general, son convecinos, son prójimos los unos de los otros.

La aberración del principio representativo queda ya claramente a la luz. En ningún caso podía Arendt admitir algo tal como la representación, ni ninguna institución parcialmente representativa; no tiene que ver ya con el rechazo de la administración en favor del debate político (que podría integrar algún tipo de sistema parlamentario), sino con una negación total del valor político de la representación. Y el hecho de que en todas las democracias modernas se trabaje con sistemas de representación no viene más que a confirmar la desesperación de Arendt respecto de la política; pues, en este sentido, “una vez más el pueblo no es admitido a la esfera pública, una vez más la función gubernamental se ha convertido en el privilegio de unos pocos”¹⁸⁶. Finalmente, todas las revoluciones fracasan, pero su fracaso no es un demérito. Por el contrario, en él aparece de nuevo lo que pudo ser, la historia oculta del ser humano político, para apagarse después:

“La historia de las revoluciones – desde el verano de 1776 en Filadelfia y el de 1789 en París al otoño de 1956 en Budapest –, que políticamente explica con detalle *la historia secreta de la Edad Moderna*, podría ser contada, en forma de parábola, como *la leyenda de un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y*

¹⁸⁴ Íbid. En el original: “For just as there could not be much substance to neighbourly love if one’s neighbour should make a brief apparition once every two years, so there could not be much substance to the admonition to love one’s country more than oneself unless the country was a living presence in the midst of its citizens”. Arendt, *On Revolution*, p. 253.

¹⁸⁵ Ver Íbid., pp. 271-72.

¹⁸⁶ Íbid., p. 246. En el original: “once more, the people are not admitted to the public realm, once more the business of government has become the privilege of the few”. Arendt, *On Revolution*, p. 237.

desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de un fatamorgana”¹⁸⁷.

El tesoro perdido de las revoluciones¹⁸⁸ contiene una enseñanza, aunque ésta no invita al optimismo:

“Si el fin último de la revolución era la libertad y la Constitución de un espacio público donde pudiera manifestarse la libertad, la *constitutio libertatis*, entonces las repúblicas elementales de los distritos, el único lugar tangible donde cada uno podía ser libre constituía realmente el fin de la gran república, cuyo principal propósito en los asuntos domésticos debiera ser poner a disposición del pueblo tales lugares de libertad y protegerlos. *El postulado básico del sistema de distritos, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público*”¹⁸⁹.

Si recordamos ahora la definición que Sheldon Wolin dio de la democracia, estas palabras de Arendt resultan abrumadoras en su sesgo democrático¹⁹⁰. La radicalidad – no puede calificarse de otra manera – de la propuesta arendtiana no deja lugar a dudas, esto es, no deja lugar a ninguna otra posibilidad para la política. La política es democrática en esta acepción radical, pero la democracia, a la inversa, no siempre es verdaderamente política. Por ello, en el esquema arendtiano, que no ofrece más alternativa que ésta, únicamente las revoluciones prometen; no cumplen, pero al menos prometen. Enseñan su promesa y luego se desvanecen. La política es siempre esta promesa repetida pero que fracasa, y su cumplimiento se relega más bien al campo de la narración, es decir, a la literatura. De ahí que Arendt recurra a la famosa sentencia de Catón el Viejo que Lucano recogió en sus *Farsalia*. Dicha sentencia actúa en su obra no como un lema, sino

¹⁸⁷ Arendt, *De la historia a la acción*, “La brecha entre el pasado y el futuro”, p. 77. Las cursivas son mías. Este texto es el mismo que aparece como Prefacio en *Entre el pasado y el futuro*, pp. 9-21.

¹⁸⁸ Así se titula precisamente el último capítulo de *Sobre la revolución*, “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 263. Las cursivas son mías. En el original: “If the ultimate end of revolution was freedom and the constitution of a public space where freedom could appear, the *constitutio libertatis*, then the elementary republics of the wards, the only tangible place where everyone could be free, actually were the end of the great republic whose chief purpose in domestic affairs should have been to provide the people with such places of freedom and to protect them. The basic assumption of the ward system, whether Jefferson knew it or not, was no one could be called happy without his share in public happiness, that no one could be called free without his experience in public freedom, and that no one could be called either happy or free without participating, and having a share, in public power”. Arendt, *On Revolution*, p. 255.

¹⁹⁰ También la frase siguiente, en la misma obra: “o la libertad política, en su acepción más amplia, significa el derecho <<a participar en el gobierno>>, o no significa nada”, en Arendt, *Sobre la revolución*, p. 225. En el original: “For political freedom, generally speaking, means the right <<to be a participant in government>>, or it means nothing”. Arendt, *On Revolution*, p. 218.

como la motivación metafísica de toda una empresa política, la de la propia Hannah Arendt: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*”, es decir, “[l]a causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida a Catón”¹⁹¹.

¹⁹¹ Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 236; *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 216.

CAPÍTULO 5: CONTRA EL PRESENTE: HANNAH ARENDT Y EL DISCURSO ANTIMODERNO DEL SIGLO XX

El carácter completamente anti-romántico de la representación lo ejemplifica Max Weber en su tratado magistral de sociología política, *Economía y sociedad*. En su definición de la “representación libre”, que es, para Weber, “lo peculiar de Occidente”¹, el sociólogo alemán afirma sin la más mínima pasión que

“el representante, por regla general <<elegido>> [...], no está ligado a instrucción alguna, sino que es señor de su propia conducta. Sólo necesita atenerse con carácter de deber moral a lo que son sus propias convicciones *objetivas*, pero no a tener en cuenta los intereses particulares de sus delegantes”².

Acto seguido, Weber vincula este sentido de la representación con el sistema de partidos y el parlamentarismo. De forma no menos cruda, la sentencia pronunciada sobre la democracia directa dictamina su muerte, o al menos su imposibilidad moderna:

“[J]unto a la pequeñez local y numérica (en el caso mejor ambas cosas a la vez) de la asociación es condición esencial la ausencia de tareas cualitativas que sólo puedan ser resueltas por funcionarios profesionales”³,

de modo que, antes de que aparezca “el germen de la burocratización”⁴ en la forma de un funcionariado, “[t]oda democracia directa se inclina a transformarse en una <<administración honoraria>>”⁵. Esto quiere decir, más o menos, que la democracia directa es un producto político de los viejos tiempos, cuyo destino suele ser el de sustituir la democracia inicial por los cargos honorarios.

Pocas palabras pueden destruir de modo más eficaz el idealismo demócrata radical de los revolucionarios. Sin embargo, tanto en la tradición socialista, que identifica Antoni Domènech en *El eclipse de la fraternidad*, como en la tradición republicana y demócrata radical, uno de cuyos representantes es Hannah Arendt, lo que se pretende es restaurar precisamente *esta* democracia.

¹ Weber, *Economía y sociedad*, Primera Parte, Cap. III “Los tipos de dominación”, Parte XI “Representación”, epígrafe 21 “Naturaleza y formas de la representación”, p. 237.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, Primera Parte, Cap. III, Parte X “Administraciones no autoritarias y administraciones de representantes”, epígrafe 19 “Administraciones no autoritarias y administraciones de representantes”, p. 232.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, Primera Parte, Cap. III, Parte X, epígrafe 20 “Administración de *honorarios*”, p. 233.

Domènech se repliega en la defensa de la agencia fiduciaria y en el ideal de la fraternidad:

“La idea de una <<democracia directa>>, corrientemente atribuida a Rousseau, y a través de él, a la izquierda jacobina, en realidad arranca de aquí [de Locke], de la concepción republicana fiduciaria del poder”⁶.

Y, más adelante, refiriéndose al ideal fraterno de los jacobinos, afirma: “¿qué mejor agente fiduciario, en la vida privada, que el propio hermano?”⁷ La concepción demócrata radical de Arendt no da para menos: el sistema de consejos, o distritos, las repúblicas elementales, el debate sobre la mesa, todo ello conduce a un rechazo incluso del fideicomiso republicano y de la fraternidad, ya que Arendt no cree en las metáforas familiares cuando se trata de política; su pasión democrática es tan absoluta que niega cualquier atajo. Esto implica, como sabemos, la destrucción de *le peuple* como tal⁸. Pero, más allá de esto, tiene una consecuencia mucho más devastadora para todos: “[p]or la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religión, filosofía, arte. Arruinamos los oasis”⁹.

En su artículo dedicado al centenario del nacimiento de Arendt, titulado “Hannah Arendt. La primacía moral de la política”, Salvador Giner establece un vínculo tácito entre la fraternidad y la *philia politike* aristotélica, vínculo que no necesitaría de mayor explicación en lo que respecta al republicanismo arendtiano. Se hallaría, por así decirlo, en el espíritu de la letra. El republicanismo se basa en “la confianza aristotélica en la capacidad de la mayoría de los hombres para practicar la virtud pública y la *filia politiké*, la concordia civil o amor de lo público”¹⁰; más adelante, añade que “[e]l espacio público se logra solamente cuando es materialmente posible el ejercicio de la fraternidad, única vía para el cultivo de la acción (en el sentido arendtiano) como expresión suprema de una humanidad inteligente”¹¹. Sobre este vínculo, Giner defiende que el republicanismo cívico (y, en concreto, el arendtiano) “es compatible con algunos aspectos del liberalismo, no

⁶ Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 79, nota 12.

⁷ *Ibid.*, p. 87, nota 24.

⁸ Ver Arendt, *Sobre la revolución*, p. 76: “[l]as palabras *le peuple* son las palabras clave para entender la Revolución Francesa” (“The words *le peuple* are the key words for every understanding of the French Revolution”. Arendt, *On Revolution*, p. 75). Sobre la disolución de la *peuple* en las sociedades revolucionarias y los clubes, y la destrucción de éstos por los representantes de la *peuple*, es decir, por los jacobinos en el poder, ver *Sobre la revolución*, pp. 248ss.

⁹ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXI, abril de 1955, [29], p. 508.

¹⁰ Giner, “Hannah Arendt. La primacía moral de la política”, en *Claves de Razón Práctica*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*

pocos del socialismo democrático y es afín a un igualitarismo participativo”¹². Este vínculo entre la amistad política aristotélico-republicana y la fraternidad social-democrática es de por sí discutible, puesto que responde a dos impulsos de alcance distinto, el segundo de los cuales es explícitamente universal y se plantea como una superación del primero¹³; pero lo es más aún en la política arendtiana: Arendt elude toda la imaginería fraternal del republicanismo francés, cuando no la somete a crítica directa, como ocurre con su ataque a la solidaridad y a “los sentimientos oceánicos”¹⁴, entre otras cosas porque la amistad política anula el afecto privado o, al menos, lo suspende. Si Domènech se inclina por la solidaridad y la fraternidad universal (que es, en realidad, uno de esos “sentimientos oceánicos” que Arendt consideraba radicalmente apolíticos), Arendt lo hace por la amistad respetuosa de los participantes más distinguidos, es decir, por la versión aristotélica que deja intactas las diferencias procedentes no ya de la situación familiar (que es lo mismo que decir privada) sino de la posición social. Uno simplemente no puede ser hermano de todos los hombres y mucho menos amarlos – u odiarlos – como uno ama y odia a su propia familia.

Todo ello supone una división muy estricta entre el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado, y es justo esta división la que ha sido violada por la época moderna, siendo la Revolución Francesa una de las cumbres de dicha violación. La modernidad es la época que ha violado todas las distinciones que anteriormente estuvieron claras (o eso debemos suponer): de ahí que Arendt llegue a afirmar que se han arruinado los oasis, pero esta es una especie de ruina que dura desde siempre, sólo que la modernidad, con sus revoluciones, la pone de manifiesto más que nunca. Aunque Salvador Giner, al hacer la conexión entre la fraternidad y la *philia*, está buscando fundar el republicanismo democrático de Arendt, despojándolo de sus anacronismos de tinte aristocrático y de sus ambigüedades, es evidente que la concepción política de Arendt está lejos de

¹² *Ibid.*

¹³ Esta distinción coincide en sus líneas básicas con la que realiza Jürgen Habermas entre moral (con su aspiración a la validez universal) y ética (que se basa en las nociones de virtud y de bien común, limitadas entonces a una comunidad dada). Todo heredero voluntario de Hegel, como lo es Habermas, admite la superación de la ética aristotélica en la moral universal, un paso obligado en el camino de la razón crítica comunicativa (cuyo carácter fundamental reside, precisamente, en la validez). Ver, por ejemplo, Habermas, *Facticidad y validez*, pp. 160ss: “[a] diferencia de las consideraciones éticas, que se orientan al *telos* de una vida no fallida, en cada caso mía, o en cada caso nuestra, las consideraciones morales exigen una perspectiva desligada de todo egocentrismo o etnocentrismo” (p. 163).

¹⁴ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 95. En el original Arendt dice “ocean-like sentiments”. Arendt, *On Revolution*, p. 94.

adaptarse a un molde tan favorable. En estas páginas, vamos a investigar el alcance utópico y crítico del democratismo revolucionario arendtiano, que está bien diferenciado del republicanismo clásico y del socialismo democrático y que funciona, a partir de la crítica de la Revolución Francesa, como un ataque a éste.

Los oasis a los que se refiere Arendt existían como refugios de la luz pública; el hogar era uno de ellos, pero estaban también la filosofía, la religión o el arte. La cuestión, según hemos visto, es que la política ha estado en una huida permanente y, así, lo que tenemos ante nosotros es una vista panorámica de ese desierto, que se extiende desde el pasado hasta nuestro tiempo. La imagen del desierto es habitual en las exhortaciones de los profetas del Antiguo Testamento, por ejemplo en Isaías y Jeremías, que advierten a los hombres, con sus visiones, de la proximidad de un castigo para toda la tierra; así ocurre con Jeremías, que anima a Jerusalén al arrepentimiento con estas palabras: “Corrígete, Jerusalén, [...], para que no te convierta en desierto, en tierra inhabitada” (Jer. 6:8). También la metáfora del oasis y el desierto es habitual en Arendt, pero no siempre la emplea de la manera que hemos visto. En *Sobre la revolución*, por ejemplo, afirma que los espacios de aparición serían concebibles “como islas en el mar o como oasis en el desierto”¹⁵, de lo que se deduce, si conectamos esta afirmación con la que hemos extraído del *Diario Filosófico*, que los breves momentos de política que hemos conocido en la historia, junto con las otras actividades que creamos para refugiarnos de la política o de su falta (en el caso de que todavía la recordemos) *son todo oasis* frente a un desierto que se extiende, y que es mucho más amplio, por la historia humana. Este desierto es la huida de la política y su falta incluso de recuerdo, su olvido: la sociedad. De este modo, habría sólo oasis y el desierto permanecería como una amenaza latente, pero invisible; o habría sólo desierto y la promesa – también persistente – de llegar a los oasis perdidos, lo que se corresponde más con la experiencia moderna. De esta manera hay que leer a Arendt; esto es lo que hay entre sus líneas; y la visión profética que aquí le adscribimos posee, efectivamente, esa carga redentora, aunque haya que leerla con los matices adecuados a una posición filosófica que es, ante todo, irónica.

¹⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 285-86. En el original, se dice que “we shall be inclined to think of them [de estos “spaces of freedom”] as islands in a sea or as oasis in a desert”. Arendt, *On Revolution*, p. 275.

Sobre su propuesta política se levanta entonces la crítica de su tiempo, con la consiguiente insatisfacción. Y la insatisfacción es la marca de fábrica de toda la crítica cultural del siglo XX¹⁶: lo que para Doménech, y para otros como él, supone una reivindicación social, cuyo reflejo se da en el derecho político – y de ahí sale la articulación de la *loi de famille*, la *loi civil* y la *loi politique* en una tradición republicana y socialista –, se transforma en Arendt en una exigencia radical, que tiene su correspondencia en una realidad que se percibe radicalmente distorsionada. La diferencia entre ambas posiciones es clara aunque compartan la misma crítica del momento: para un socialista, la realidad puede y debe reformarse; se adaptan los medios disponibles al fin moral, al que la revolución sirve en todo caso; basten de ejemplo las siguientes palabras de un Lukács recién convertido al comunismo:

“puesto que el fin último no está categorizado como utopía, sino como *realidad que debe ser alcanzada*, la postulación del fin último no puede significar ninguna abstracción de la realidad, sino antes bien el conocimiento y la transformación práctica de aquellas fuerzas que actúan *dentro* de la realidad social; de aquellas fuerzas, pues, que conducen hacia la realización del fin último”¹⁷.

Para Arendt, en cambio, cualquier reforma será sólo una distorsión *nueva* del pasado, que en todo caso nació ya bastante torcido; y la revolución es un fin en sí mismo, aunque sólo sea porque significa un momento histórico de la novedad, es decir, una irrupción de la libertad en un mundo humano que se consume en lo rutinario:

“Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la [*bios*] de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas interrupciones: *en otras palabras, lo extraordinario*”¹⁸.

Pero, en cualquier caso, cabe esperar nuevas distorsiones, pues – y aquí coinciden ambos puntos de vista otra vez – la esperanza de mejora responde a un

¹⁶ George L. Mosse atribuye este sentimiento de “insatisfacción burguesa” a las ideologías revolucionarias más importantes del siglo XX, el fascismo y el comunismo; ambas provienen de “una necesidad, sentida en común, de trascender el banal mundo burgués”. Podríamos apuntar que dicha insatisfacción es una constante de la crítica cultural desde el romanticismo. Ver Mosse, *The Crisis of German Ideology*, p. 312. La traducción es mía.

¹⁷ Lukács, *Táctica y ética*, “Táctica y ética (1919)”, p. 28.

¹⁸ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 50. Las cursivas son mías. En el original: “These single instances, deeds or events, interrupt the circular movement of daily life in the same sense that the rectilinear [*bios*] of the mortals interrupts the circular movement of biological life. The subject matter of history is these interruptions – the extraordinary, in other words”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 42.

impulso moral. Hay una dignidad humana a la que merece la pena aspirar y que sólo puede manifestarse en un sistema republicano-democrático, o de consejos, como le gustaba decir a Arendt.

Las palabras de Weber con las que hemos iniciado este capítulo sirven de crudo contrapunto al romanticismo democrático de Arendt. Pero aún hay más: la concepción arendtiana de lo político niega absolutamente lo que Weber había denominado político; el sociólogo alemán había definido la comunidad política como una asociación para la que bastaba

“un <<ámbito>> o dominio, la posesión de poder físico para afirmarlo y una acción comunitaria que no se agote en el esfuerzo económico para la satisfacción de las comunes necesidades, sino que regule asimismo las relaciones entre los hombres que lo habiten”¹⁹.

De todas estas características, el dominio legítimo con la amenaza persistente de la fuerza conformaba lo político de la asociación para Weber, pero era exactamente lo que Arendt no podía aceptar en ningún caso: lo político excluía *por completo* la violencia para regular la relación social; lo político era, siempre, el espacio en el que la fuerza se sustituía por el discurso²⁰. Por eso el enemigo a batir es Weber y no solamente él, sino toda la ciencia social que ha fundamentado teóricamente el Estado moderno²¹. Por eso Arendt, que no participa ni del fascismo ni del comunismo, no se queda sin embargo en una posición intermedia de apoyo al Estado liberal, sino todo lo contrario: aplaude cualquier erupción revolucionaria que desafíe el dominio del Estado, pero el aplauso únicamente alcanza a cuanto la revolución tenga de fenoménica, sin atender a su contenido ideológico. Lo que importa es que *haya sucedido* o que *suceda*, puesto que se

¹⁹ Weber, *Economía y sociedad*, Segunda Parte, Cap. VIII “Las comunidades políticas”, epígrafe 1 “Naturaleza y <<legitimidad>> de las asociaciones políticas”, p. 662.

²⁰ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 146ss. Arendt opone conceptualmente poder y violencia, y señala que la violencia es precisamente el resultado de la impotencia (p. 156). Esta obra se citará siempre en su traducción española, que en ocasiones se acompañará por la referencia en el original inglés.

Poco importa que “política” y “policía” tengan la misma raíz; como cuenta Fernando Díez, “Policía es, en el Siglo de las Luces, administración racional de lo público. Las medidas de policía se basan en los principios de la *ciencia de la policía* o ciencia de la administración”, en Díez, *Utilidad, deseo y virtud*, nota 51, p. 64. Esta coincidencia la señala también, con un propósito bien diferente, Carl Schmitt en *El concepto de lo político*, p. 41.

²¹ Paolo Flores D’Arcais considera que Arendt coincide esencialmente con el diagnóstico de Weber, pero para superarlo en su “amargo pesimismo”. La relación de Arendt con Weber es, en mi opinión, de obstinado rechazo, hasta el punto de que la política arendtiana constituiría un intento desesperado de contradecir a Weber. Cabría discutir además sobre el pesimismo cultural de Arendt, en comparación con el de Weber. La cita es de Flores D’Arcais, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, p. 88.

presupone que en todas las revoluciones – esta es la tesis – surgen los consejos democráticos.

La propia Arendt descartaba las acusaciones de falta de realismo con indiferencia; para ella, los “testigos presenciales” de los sistemas de consejos que, a la vez, presintieron su fracaso, “ya que era evidente que la gestión directa de los asuntos públicos por el pueblo era imposible en las circunstancias del mundo moderno”, eran sólo traidores al pueblo o, al menos, ineptos para la política;

“[c]onsideraron los consejos como ensoñaciones románticas, como una especie de utopía fantástica hecha realidad durante un instante efímero, a fin de poner de relieve el carácter desesperadamente romántico de los anhelos del pueblo, al que escapaba la realidad profunda de la vida. Estos realistas se inspiraron en el sistema de partidos, dando por supuesto que no existía otra alternativa para el gobierno representativo y olvidando que la caída del antiguo régimen se había debido, entre otras cosas, a ese sistema”²².

El realismo político, la *Realpolitik*, parte no sólo de una traición a la realidad de las revoluciones democráticas; es, además, un engaño terminológico. Arendt dice que

“lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos”²³.

De ahí el engaño, la charla demagógica (pues trata de legitimarse ante el pueblo) sobre la democracia representativa, pues

“[l]os defensores de este sistema, que en realidad es el sistema del Estado del bienestar, no tienen más remedio, supuestas sus convicciones democráticas y liberales, que *negar la misma existencia de la felicidad pública y de la libertad pública*; deben insistir en que la política es una carga y que su objetivo final no es en sí mismo político”²⁴.

²² Arendt, *Sobre la revolución*, p. 273. En el original: “the implication [para los testigos de los consejos] was that all all such regenerations, alas, were foredoomed since, obviously, a direct handling of public business through the people was impossible under modern conditions. They looked upon the councils as though they were a romantic dream, some sort of fantastic utopia come true for a fleeting moment to show, as it were, the hopelessly romantic yearnings of the people, who apparently did not yet know the true facts of life. These realists took their own bearing from the party system, assuming as a matter of course that there existed no other alternative for representative government and forgetting conveniently that the downfall of the old regime had been due, among other things, precisely to this system”. Arendt, *On Revolution*, p. 263.

²³ *Ibid.*, p. 279. En el original: “what we call today democracy is a form of government where the few rule, at least supposedly, in the interest of the many. This government is democratic in that popular welfare and private happiness are its chief goals; but it can be called oligarchic in the sense that public happiness and public freedom have again become the privilege of the few”. Arendt, *On Revolution*, p. 269.

²⁴ *Ibid.* Las cursivas son mías. En el original: “The defenders of this system, which actually is the system of the welfare state, if they are liberal and of democratic convictions must deny the very existence of

El historiador Gabriel Tortella, en un artículo publicado en el diario *El País* en noviembre de 2006, quería provocar una suerte de polémica en torno al problema de la democracia. Su artículo, titulado “¿Demasiada democracia?”, planteaba la siguiente pregunta:

“si el sistema es tan bueno, ¿cómo se entiende que: 1) se haya aplicado en un espacio de tiempo tan corto dentro de la historia; y 2) haya producido un número tan alto de fracasos?”²⁵.

Según el argumento que presentaba Tortella, el ascenso de los sistemas democráticos modernos – vinculados al sufragio universal – tenía lugar en el siglo XX, precisamente el más contradictorio y turbulento de la Edad Moderna; de modo que los problemas del siglo estaban indisolublemente conectados con la democracia universal. En este sentido, “[e]l problema reside en la [...] incoherencia electiva”²⁶ de los ciudadanos, cuyas elecciones, ya se sabe, no son racionales la mayor parte de las veces. Por eso Tortella pide “menos democracia” y más instituciones legítimas: una fórmula clásica del republicanismo. Ahora bien: en opinión de Arendt, ni la brevedad ni el fracaso del sistema significan ni mucho menos su maldad, sino en todo caso su riesgo. No obstante, la propia Arendt rechazaba el sistema democrático moderno tal y como éste se ha establecido sobre la base del sufragio universal y el principio de representación. En conclusión, el rechazo arendtiano de la democracia moderna no es equiparable, según veremos, a la fórmula “menos democracia” que defienden Fayed Zakaria y Kenneth Arrow por boca de Tortella, sino que la versión de Arendt llama a todo lo contrario: más democracia, pero con el poder (*kratia*) del *demos* dividido en unidades pequeñas.

La falta de visión de los políticos y los pensadores realistas no sorprende a Arendt. En cambio, la sorpresa parece perseguir desde siempre a la política, dada su cualidad inesperada que acaba con todas las expectativas, sobre todo con las expectativas de los realistas. Así, “no se puede acudir a ninguna tradición, ni revolucionaria ni pre-revolucionaria, para explicar la aparición y la reaparición del

public happiness and public freedom; they must insist that politics is a burden and that its end is itself not political”. Arendt, *On Revolution*, p. 269.

²⁵ Tortella, “¿Demasiada democracia?”, en *EL PAÍS*, 20 de noviembre de 2006.

²⁶ *Ibid.*

sistema de consejos a partir de la Revolución Francesa”²⁷. Es más, es la esencia de la política en su carácter extraordinario y verdaderamente revolucionario el no *hacer tradición*; la política, si lo es, surge espontáneamente y nunca desde la *polis* – y ya vimos que ni siquiera entonces de forma completa – se la ha podido atrapar. A Arendt le gusta citar otro de sus lemas, perteneciente en esta ocasión al poeta francés de la Resistencia, René Char: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*”, esto es, “nuestra herencia no está precedida por ningún testamento”²⁸. Como ella afirma,

“al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición – que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor –, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro [...]. *Es decir que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro*”²⁹.

Estas palabras responden a la herencia histórica de la que nos apropiamos, según Heidegger dijo en *Ser y tiempo*³⁰. La tradición política se descompone en fragmentos que sólo pueden ser aceptados en su marginalidad oculta. Pero aquí también se critica la herencia del liberalismo: un régimen liberal podrá defender la vida y la seguridad de los ciudadanos del país; pero no será *político*, a saber: no se hará política en él, como tampoco podrá evitar el levantamiento rotundo del poder

²⁷ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 271. En el original: “no tradition, either revolutionary or pre-revolutionary, can be called to account for the regular emergence and re-emergence of the council system ever since the French Revolution”. Arendt, *On Revolution*, pp. 261-62.

²⁸ Hay múltiples referencias a esta cita en la obra de Arendt. En concreto, encabeza el último capítulo de *Sobre la revolución*, p. 222.

²⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”, p. 11. Las cursivas son mías. En el original: “it is the namelessness of the lost treasure to which the poet alludes when he says that our inheritance was left us by no testament. The testament, telling the heir what will rightfully be his, wills past possessions to a future. Without testament or, to resolve the metaphor, without tradition – which selects and names, which hands down and preserves, which indicates where the treasures are and what their worth is – there seems to be no willed continuity in time and hence, humanly speaking, neither past nor future [...]. Thus the treasure was lost not because of historical circumstances and the adversity of reality but because no tradition had foreseen its appearance or its reality, because no testament had willed it for the future”. Arendt, *Between Past and Future*, “Preface: The Gap Between Past and Future”, p. 5.

³⁰ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, § 74 “La constitución fundamental de la historicidad”, p. 399: “La resolución [...] abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado”. Legado (*Erbe*) que Johannes Fritzsche analiza partiendo precisamente de *Erbschaft* (patrimonio) que se otorga en la forma de *Erbe* (herencia). Ver Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, pp. 51-55. Ver también el capítulo 1 de este trabajo, pp. 73-81.

político si en algún momento los ciudadanos se reúnen e inician una reivindicación común³¹.

Con la política nunca se sabe. Esto es lo que diría Arendt. De tal indeterminación viene la inevitable consecuencia de que este intento de *escribir la tradición oculta* de la política sea también absurdo y en cierto modo banal; en cualquier caso, no es político. Pero, entonces, ¿qué es lo que hace Arendt? ¿Por qué dedica su obra a una operación de rescate de la que, en el fondo, no puede esperarse que resurja esa sustancia que no puede ni explicarse ni escribirse? Aquí regresamos a la paradoja que alimenta el pensamiento político mismo: se piensa la política (Arendt lo intenta), se convoca en el pensamiento, pero no se *politiza* el mundo. Esta es la desgracia doble: la de la filosofía política, que no se acerca a ella, y la del mundo, que la deja escapar. Y en esa doble desgracia se sitúa Arendt, que continúa insistiendo, pronunciando las palabras mágicas – *polis*, *virtù*, mundo, libertad – y sus compañeras degradadas – sociedad, vida, nación, Historia. El mundo está degradado, pero queda la esperanza de que la política regrese para quedarse. Arendt se niega a reconocer un elemento romántico en su filosofía; y es cierto que en ella no está presente la nostalgia romántica de una unidad originaria; para ella, el verdadero realismo estriba en ver lo que aparece ante los ojos, la pluralidad, vecinos reunidos que disputan y se deciden a hacer algo juntos. Este otro realismo se ejerce fuera del gobierno y de los despachos de los ministros; fuera de las empresas y sus centros de reunión; fuera de los ordenadores.

Pero, ¡ah!, la realidad parece ser distinta, porque los hombres se muestran *impotentes*. Arendt coincide en el diagnóstico general de la alienación moderna. Los modernos ya no encuentran lugares de reunión y, cuando lo hacen, se dedican a airear sus vergüenzas en los libros y en la televisión – recientemente, en los *blogs* de Internet –, asumiendo su falta de poder y de responsabilidad. Su definición escrita de lo público dice: “aparecer, mostrarse en libertad, donde lo privado se convierte en vergonzoso (*aidos*)”³². Por eso la esperanza de una politización, de una democratización no puede localizarse en este discurrir ordinario de los acontecimientos; menos aún en la manchada sociedad, que por democrática que sea es incapaz de dar lugar a un agrupamiento espontáneo.

³¹ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 151: “Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles”. En el original: “Where power has disintegrated, revolutions are possible but not necessary”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 148.

³² Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXI, mayo de 1955, [38], p. 514.

¿Plantea realmente Arendt una posibilidad de regeneración democrática o más bien su postura filosófico-política se integra en un discurso crítico que reconocemos como típico del siglo XX: el discurso antimoderno, la crítica radical del presente, la insatisfacción con el mundo? Esta es la pregunta sobre la que vamos a trabajar en este capítulo, tomando en cuenta, en todo momento, la ambigüedad del pensamiento arendtiano: se ama el mundo a la vez que se le desprecia en su estado actual, se cree en una política que no existe o que es permanentemente traicionada, se defiende el humanismo desde la negación de la universalidad. Se espera, en definitiva, la próxima revolución a pesar de que se reniega del futuro:

“No puedo decir si este sistema es una pura utopía: en cualquier caso sería una utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías. [...]. Pero si usted me pregunta ahora qué posibilidades tiene de ser realizado, entonces tengo que decirle: muy escasas, si es que existe alguna. Y, *si acaso, quizá, al fin y al cabo, tras la próxima revolución*”³³.

³³ Arendt, *Crisis de la República*, “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, pp. 232 y 234. En el original: “Whether this system is a pure utopia – in any case it would be a people’s utopia, not the utopia of theoreticians or ideologies – I cannot say. [...] But if you ask me now what prospect it has of being realized, then I must say to you: Very slight, if at all. And yet perhaps, after all – in the wake of the next revolution”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Thoughts on Politics and Revolution. A Commentary”, pp. 231 y 233. En otro momento de esta entrevista, realizada por Aldelbert Reif en 1970, Arendt dice que ni siquiera puede esperarse la “próxima revolución” y que “no es necesario que conduzca a nada” (p. 207). En el original, Arendt se refiere a “the coming revolution” de la que habla Ernest Bloch “which I do not know whether it will come at all or what structure it might have if it did”; luego afirma que “it need not lead to anything”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Thoughts on Politics and Revolution. A Commentary”, p. 205.

5.1.

La próxima revolución

El pasado jamás muere, ni siquiera es pasado. (William Faulkner)

El realismo de Arendt es, lo sabemos, de un tipo completamente diferente al que practican la mayor parte de los políticos y los politólogos realistas, ya que no se fundamenta en asumir las condiciones (actuales) en que se desarrolla la política. Por el contrario, se fundamenta en una política *originaria*, con la carga que esto trae y que hemos examinado en los capítulos anteriores. La esperanza se cifra, entonces, en una reaparición de la novedad histórica³⁴. Acaso ésta no pueda denominarse política, pero por el momento Arendt prefiere llamarla así, recordando a la *polis* griega. Aunque Sheldon Wolin, a quien mencionamos en el capítulo anterior, pueda considerarse un discípulo de Arendt o, al menos, un compañero de viaje, se desmarca de la filósofa en un punto que resulta esencial: él delimita rigurosamente el campo de lo político (que son, en cada caso, las instituciones políticas y las actividades relacionadas con ellas) y el del pensamiento político, con sus

“conceptos y categorías que construyen nuestra comprensión de la política [y] nos ayudan a dibujar conexiones entre los fenómenos políticos; ponen algo de orden en aquello que, de otra manera, parecería ser un desesperado caos de actividades”³⁵.

Esta es la razón de que él sí se permita escribir una historia de la filosofía política, detrás de la cual alienta el ideal democrático.

Por el contrario, en Arendt destaca su oposición al vocabulario político tradicional: todos los significados se han distorsionado con el tiempo; sobre todo,

³⁴ “La historia es precisamente lo contrario de la tradición”, decía el historiador español José Antonio Maravall según lo recuerda Carmen Iglesias. Aquí coincide con Hannah Arendt, quien a su vez dijo que “la innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo”, a pesar de que la reaparición del origen en que Arendt basa su concepto de la política no casa bien con su propia visión de la novedad histórica. La cita de Maravall se encuentra en Iglesias, “Historia, tradición, memoria. El recuerdo de José Antonio Maravall”, en *EL PAÍS*, 19 de diciembre de 2006. La de Arendt, en Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “¿Qué es la autoridad?”, p. 103. En el original: “the undeniable loss of tradition in the modern world does not at all entail a loss of the past, for tradition and past are not the same”. Arendt, *Between Past and Future*, “What is Authority?”, p. 93.

³⁵ Wolin, *Politics and Vision*, pp. 7-8. La traducción es mía. De cualquier modo, Wolin reconoce la dificultad de definir la “materia política” (*political nature*).

con la modernidad, hasta llegar a sus días³⁶, pues no debemos olvidar que Arendt dedica una gran parte de su producción escrita a los problemas de la actualidad. Y, si trabajamos con sus categorías, también hasta llegar a nuestros días. La cuestión será entonces subvertir ese vocabulario: “sólo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar”³⁷. Esto explica que no se pueda llamar democracia a lo que no lo es; y si el poder no está en el pueblo, sino en sus representantes, no puede hablarse, en realidad, de democracia. La esperanza pasa, claro está, por una destrucción de la comprensión habitual del poder y de la política; esta destrucción es la que emprende Hannah Arendt, pues sólo así “aparecerán, o más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos”³⁸. Se trata, pues, de una ruptura de la continuidad histórica, de crear las condiciones para una reaparición de la novedad, a pesar de que la novedad por sí sola elimine los presupuestos de los que parte o por los que se concita, y que, en Arendt, se refieren al origen de la política.

Teniendo en cuenta que la Época Moderna es la de las revoluciones, no debe sorprender que Arendt reúna los ánimos en torno a la próxima revolución. Al fin y al cabo, la última gran revolución se había vivido en el siglo XX, en el año 1917, y los tiempos de Arendt se enfrentaron a varios conatos revolucionarios: no sólo la fracasada Revolución Húngara de 1956, en la que reconoció “el último gran episodio de acción en sentido estricto”³⁹, sino también la Primavera de Praga de 1968, así como la rebelión estudiantil en Estados Unidos que más adelante se extendió a Europa. Eran tiempos revolucionarios y, por tanto, resultaba imposible dar por acabada la esperanza en la revolución. En esta atmósfera escribe Arendt sobre la política, hasta el punto de que gran parte de la reflexión política se convierte en una indagación sobre la acción revolucionaria. En este sentido, la apelación a la revolución se confunde en Arendt con una crítica demoledora de las

³⁶ Sobre “la creciente falta de significación del mundo moderno” (“the growing meaninglessness of the modern world”), ver Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, p. 88; *Between Past and Future*, “The Concept of History: Ancient and Modern”, p. 78.

³⁷ Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 166. En el original: “Words can be relied on only if one is sure that their function is to reveal and not to conceal”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 163.

³⁸ *Ibid.*, p. 146. Las cursivas son mías. En el original: “It is only after one ceases to reduce public affairs to the business of dominion that the original data in the realm of human affairs will appear, or, rather, reappear, in their authentic diversity”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 143.

³⁹ Flores D’Arcais, “Once tesis sobre Hannah Arendt”, en *Claves de Razón Práctica*, No. 168, diciembre 2006, p. 11.

revoluciones pasadas y de sus respectivos fracasos. El diagnóstico sobre el fracaso de las revoluciones, que es también el (renovado) fracaso de la política, se superpone así con el diagnóstico sobre la miseria de nuestro tiempo; ambos sirven como un llamamiento al futuro. Por eso no se equivoca Paolo Flores D'Arcais cuando afirma que “su filosofía se anuncia cada vez más como una filosofía del futuro”⁴⁰, aunque por razones que sorprenderían a la mismísima Arendt; en último término, la crítica política del presente funciona como un anuncio de un momento de plenitud que no ha de llegar. Y su promesa y su rendimiento se basan precisamente en la facilidad con que la crítica arendtiana arremete contra la situación presente sin llegar a establecer su carácter profético, es decir, en la asunción, implícita, de que la política, según es concebida por Arendt, es algo que nunca existirá ni ha existido.

Pero sí han existido las revoluciones. Paolo Flores D'Arcais trata de reivindicar a Hannah Arendt sin asumir la ambivalencia en la que siempre se mueve la filósofa en sus análisis políticos. Es por esto que D'Arcais se queja de que

“Hannah Arendt se contradice [...] cuando limita la acción – y con ello la posibilidad de una existencia auténtica – a algunos momentos excepcionales, en algunos de entre todos los episodios revolucionarios. Que la mayoría de los hombres puede que no experimente jamás. La banalidad de lo cotidiano reproduciría entonces como un calco el <<se>> impersonal heideggeriano, del que <<sólo un Dios nos podría salvar>>, incluso si ese Dios asume los rasgos concretos y entusiasmantes – pero efímeros – de los <<consejos obreros>>”⁴¹.

Justamente esta es la contradicción de Arendt. Los consejos obreros, cuyas preocupaciones fueron más políticas que económicas y sociales (se trata de una petición de principio, pues si no, no serían los consejos de los que hablaba Arendt), fracasaron porque eligieron *ser políticos*⁴² frente a los partidos que trataban de dirigir la revolución. Lo político de la revolución no puede dirigirse; al contrario, lo político estriba en la imposibilidad de ser dirigido, en la apertura total a lo imprevisible de la pluralidad. Aquí se da el rechazo no ya de la profesión política

⁴⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

⁴² Ver Arendt, *Sobre la revolución*, p. 284: “los consejos han sido siempre órganos fundamentalmente políticos, con pretensiones sociales y económicas de segundo rango, y fue precisamente esta falta de interés por las cuestiones sociales y económicas la que, a juicio del partido revolucionario, era una señal indudable de su mentalidad <<burguesa, abstracta y liberal>>. En realidad era signo de su madurez política”. En el original: “the councils have always been primarily political, with social and economic claims playing a very minor role, and it was precisely this lack of interest in social and economic questions which, in view of the revolutionary party, was a sure sign of their <<lower-middle class, abstract, liberalistic>> mentality”. Arendt, *On Revolution*, p. 274.

y revolucionaria, sino de toda especialización intelectual en la política; la política no la hacen jamás los intelectuales; y si es así, es por accidente, como sucedió con algunos de los revolucionarios americanos.

Este es el interés de Arendt en devaluar el papel de los intelectuales y de los revolucionarios profesionales, a saber: de los hombres que se dedicaron a preparar la revolución y, cuando ésta llegó, a dirigirla. Y en esto no hay nada que se oponga a la visión que Heidegger tenía de los intelectuales y de los políticos parlamentarios; muy al contrario, la apelación que Heidegger y otros como él hicieron a los pensadores, a los poetas y a los trabajadores del común (aunque Heidegger nunca apeló, en verdad, a nadie excepto durante su muy breve incursión en la política académica nazi) se basó en el mismo desprecio del intelectual revolucionario que, primero, había “movido” las revoluciones y que, después, se había incorporado al terreno parlamentario. De ahí que Arendt, que en este punto no pretende contradecir a Heidegger sino sólo *concretarlo o politizarlo*, ligue el papel del revolucionario profesional al posterior papel desempeñado por los partidos políticos en el sistema representativo. El origen de este mal se encuentra, por supuesto, en la Revolución Francesa, y se extiende por todo el movimiento revolucionario hasta llegar al Octubre bolchevique, con la consigna “todo el poder para los *soviets*” que el propio Lenin traicionó, de la misma manera que antes Robespierre y Saint-Just habían traicionado a las sociedades revolucionarias:

“hasta los hombres más radicales y menos rutinarios sienten pavor por las cosas nunca vistas, las ideas nunca imaginadas, las instituciones nunca ensayadas”⁴³.

Se trata del pavor que sienten los teóricos a traicionar su teoría, y este es un miedo que el pueblo nunca llega a compartir, más que nada porque el pueblo no teoriza sino que, de repente, se envuelve y se lanza a la acción revolucionaria. En efecto,

“los marxistas no fueron los únicos revolucionarios que no estaban preparados para hacer frente a las realidades de la revolución. [...] [L]a Revolución Francesa dio entrada en el escenario de la política a un personaje completamente nuevo, el revolucionario profesional, cuya vida estaba dedicada no a la agitación revolucionaria, para la que no existían

⁴³ Íbid., p. 267. En el original: “So great is the fear of men, even of the most radical and least conventional among them, of things never seen, of thoughts never thought, of institutions never tried before”. Arendt, *On Revolution*, p. 258.

muchas oportunidades, sino al estudio y a la reflexión, a la teoría y a la discusión, actividades centradas exclusivamente en torno a la revolución”⁴⁴.

Si hay algo que no puede profesionalizarse, eso es la revolución. De esa paradoja, que tiene lugar sobre todo en el continente europeo, surge la idea fija de la revolución traicionada: los hombres que preparaban la revolución no supieron acabarla; los revolucionarios verdaderos – que no eran los intelectuales – fueron aplastados en sus lugares de reunión; se escogieron las vías sorprendentes del despotismo, o bien encarnado en el Terror jacobino, que encubría la desesperación frente a la revolución, o bien en el sistema, más moderado, de la representación parlamentaria, para darle un cauce a la libertad. La revolución se convierte en

“una especie de patrón de alcance general que servía de referencia permanente [...]. Paradójicamente, la fuerza de esa representación derivaba también de un hecho: de ser imagen de una *revolución rota en un impulso inicial, incluso traicionada*. Ciertamente que el momento de la <<dislocación>> o de la <<traición>> se situaba en momentos distintos, según las orientaciones políticas [...]. [L]o esencial era lo que todas tenían en común: la Revolución no cumplió sus promesas”⁴⁵.

A pesar de que Bronislaw Baczko, en este texto, se está refiriendo a la interpretación de la Revolución Francesa por parte de la historiografía revolucionaria, especialmente la del siglo XIX, la idea de la revolución traicionada e incumplida permanece en Hannah Arendt. Ella misma señala el problema de la revolución en estos términos:

“Todo esto [los consejos democráticos], y *probablemente mucho más*, lo perdimos cuando el espíritu de la revolución – *un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo* – no logró encontrar su institución adecuada”⁴⁶.

Sólo que lo traicionado en todos los casos fueron los consejos revolucionarios. Este es el esquema arendtiano de la traición, que se repite en

⁴⁴ Íbid. En el original: “It was, after all, not only the Marxists among the revolutionists who proved to be utterly unprepared for the actualities of revolutionary events. [...] It is well known that the French Revolution had given rise to an entirely new figure on the political scene, the professional revolutionist, and his life was spent not in revolutionary agitation, for which there existed but few opportunities, but in study and thought, in theory and debate, whose sole object was revolution”. Arendt, *On Revolution*, pp. 258-59.

⁴⁵ Baczko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 280.

⁴⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 290. Las cursivas son mías. En el original: “This, and probably much more, was lost when the spirit of revolution – a new spirit and the spirit of beginning something new – failed to find its appropriate institutions”. Arendt, *On Revolution*, p. 280.

diferentes formas. Los revolucionarios franceses, por ejemplo, se desesperaron con la fundación del nuevo orden político precisamente porque *la revolución es revolucionaria*, lo cual es aparentemente una tautología, aunque tenga que ver con la doble novedad que supone el fenómeno: ruptura y origen de próximas rupturas, es decir, de nuevos acontecimientos; “[l]a revolución era precisamente [...] el hiato legendario entre el final y el origen, entre un ya no más y un todavía no”⁴⁷. La idea de un “ya no, todavía no” es más importante de lo que parece para Arendt: un artículo de crítica literaria (sobre *La muerte de Virgilio*, de Hermann Broch), publicado en 1946 y titulado precisamente así, describía, en términos literarios, este tiempo vacío del que emerge Broch como un eslabón entre el pasado muerto de Proust y el anuncio del futuro de Kafka⁴⁸. De esta manera se daba a entender la ruptura, la interrupción de la tradición como un fenómeno total sobre el que Arendt trabaja continuamente y en los varios planos del pensamiento sobre la realidad, es decir, en la ontología de la que, en realidad, la literatura y la política son sólo diferentes extensiones. Al fin y al cabo, la obra de Broch había hecho su aparición en un momento revolucionario también, pero a la inversa: en medio del derrumbamiento europeo en los totalitarismos; y la voz de Broch, así como la de Arendt (aunque su modestia le hubiese impedido acercarse jamás a una afirmación semejante), son, en este sentido especial al que nos hemos referido, revolucionarias por cuanto se elevaban en ese tiempo vacío de la ruptura: “lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad”⁴⁹.

En plena paradoja revolucionaria, digamos en su inauguración, los revolucionarios franceses hicieron nacer la idea de la revolución permanente; esta es la razón de que Robespierre invocara el gobierno revolucionario por oposición al constitucional, o de que Condorcet aludiera a la ley revolucionaria. Así, Arendt nos comunica que

“[a] fin de mostrar en qué medida *el carácter equívoco de las revoluciones* fue consecuencia de *una ambigüedad presente en la mente de los hombres que hicieron las revoluciones*, no tenemos más que fijarnos en las extrañas

⁴⁷ *Ibid.*, p. 211. En el original: “The revolution [...] was precisely the legendary hiatus between end and beginning, between a no-longer and a not-yet”. Arendt, *On Revolution*, p. 205.

⁴⁸ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Ya no, todavía no”, p. 198.

⁴⁹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”, p. 20. En el original: “the concern is solely with how to move in this gap – the only region perhaps where truth eventually will appear”. Arendt, *Between Past and Future*, “Preface: The Gap Between Past and Future”, p. 14.

fórmulas contradictorias con que Robespierre enunció los <<Principios del Gobierno Revolucionario>>⁵⁰.

Y continúa explicando esta contradicción:

“Comenzaba por definir el propósito del gobierno constitucional como la preservación de la república que el gobierno revolucionario había fundado a fin de establecer la libertad pública. Sin embargo, tan pronto había definido el propósito principal del gobierno constitucional como la <<preservación de la libertad pública>>, daba marcha atrás, por así decir, y se corregía a sí mismo: <<Bajo el imperio de la Constitución, basta con proteger a los individuos contra los abusos del poder público>>⁵¹.

Lo sorprendente de esta postura tenía que ver con que Robespierre instaurara un gobierno revolucionario cuya misión era preceder a un gobierno constitucional estable que anulara efectivamente lo conquistado por la revolución: la libertad de la participación ciudadana. Donde se culminaba una cosa en la revolución, se anulaba en el paso siguiente. El propio Robespierre se veía atrapado en el embrollo y, así, renegaba del gobierno constitucional en favor de su culminación revolucionaria:

“Esta perplejidad, es decir, la necesidad de que el principio de la libertad y de la felicidad pública, *sin el cual no se hubiera producido ninguna revolución*, fuera privilegio de la generación fundacional, no sólo ha producido las teorías, [*sic*] desesperanzadas e inquietantes de Robespierre sobre la distinción entre gobierno revolucionario y gobierno constitucional, [...], sino que ha constituido desde entonces una obsesión constante para todo el pensamiento revolucionario”⁵².

En efecto, ¿qué se fundaba con la revolución? ¿Era algo que sólo la revolución misma podía sacar a la luz, y que por lo tanto exigía un estado permanentemente revolucionario? Esto parecía señalar Condorcet cuando

⁵⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 138. Las cursivas son mías. En el original: “The extent to which the ambiguous character of the revolution derived from an equivocality in the minds of the men who made them is perhaps best illustrated by the oddly self-contradicting formulations which Robespierre enunciated as the <<Principles of Revolutionary Government>>”. Arendt, *On Revolution*, p. 137.

⁵¹ *Ibid.* En el original: “He started by defining the aim of constitutional government as the preservation of the republic which revolutionary government had founded for the purpose of establishing public freedom. Yet, no sooner had he defined the chief aim of constitutional government as the <<preservation of public freedom>> than he turned about, as it were, and corrected himself: <<Under constitutional rule it is almost enough to protect the individuals against the abuses of public power>>”. Arendt, *On Revolution*, p. 137.

⁵² *Ibid.*, p. 240. Arendt cita del discurso de Robespierre ante la Convención Nacional sobre “El principio del Gobierno revolucionario”. Vid. *Ouvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III. En el original: “This perplexity, namely, that the principle of public freedom and public happiness without which no revolution would ever have come to pass should remain the privilege of the generation of the founders, has not only produced Robespierre’s bewildered and desperate theories about the distinction between revolutionary and constitutional government which we mentioned earlier, but has haunted all revolutionary thinking ever since”. Arendt, *On Revolution*, pp. 232-33.

afirmaba que “[u]na ley revolucionaria es una ley que se propone mantener esa revolución o acelerar su curso”⁵³, porque la propia revolución se había convertido en la Norma Fundamental. La propia Arendt da pie a la confusión de Robespierre cuando afirma que

“[l]a idea de gobierno constitucional no es, desde luego, en ningún sentido revolucionaria en su contenido o en su origen; no significa otra cosa que un gobierno limitado por el Derecho y la salvaguardia de las libertades civiles mediante garantías constitucionales”⁵⁴.

Es decir, para Arendt el problema se encuentra en la herida tan honda que inflige la revolución y que hasta ahora ha impedido llegar a una verdadera *constitutio libertatis*⁵⁵. La sola estabilidad que proporciona la constitución impone, al parecer, una tranquilidad social que lleva a la protección de las libertades civiles, o libertades negativas, y al olvido de lo que alguna vez fue una participación común en el poder. El origen de lo revolucionario (la libertad) y el origen de lo constitucional (la estabilidad legal) no coinciden, por lo que el segundo tiene que anular al primero, o a la inversa. Robespierre, en su precipitada carrera en busca de la verdadera revolución, entendió su gobierno revolucionario como una destrucción sistemática y desesperada no ya de todos los posibles marcos de estabilidad legal, sino incluso del propio pueblo *que hacía la revolución* en los clubes y las sociedades populares. Al fin y al cabo, alguien tenía que consumir la revolución y que dirigirla⁵⁶.

Es preciso entender que Arendt, en el esquema que presenta sobre la Revolución Francesa y al explicar cómo los jacobinos traicionaron a la revolución, no menosprecia en absoluto el entendimiento político de Robespierre y sus compañeros. Por el contrario, si algo indica la profundidad y la grandeza trágica del fenómeno revolucionario es precisamente el hecho de que el personaje más revolucionario de todos – y el que mejor comprendió el papel de las sociedades

⁵³ *Íbid.*, p. 189. Arendt cita de Condorcet, *Sur le Sens du Mot Révolutionnaire* (1793), Vid. *Oevres*, 1847-49, vol. XII. En el original: “Une loi révolutionnaire [...] est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d’en accélérer ou régler la marche (<<A revolutionary law is a law whose object is to maintain the revolution and to accelerate or regulate its course>>)”. Arendt, *On Revolution*, p. 183.

⁵⁴ *Íbid.*, p. 144. En el original: “The notion of constitutional government is of course by no means revolutionary in content or origin; it means nothing more or less that government limited by law, and the safeguard of civil liberties through constitutional guarantees”. Arendt, *On Revolution*, p. 143.

⁵⁵ Este es el título del capítulo 4 de *Sobre la revolución*: “Fundación I: *Constitutio Libertatis*”, p. 142.

⁵⁶ Sobre la invocación a “la gran sociedad popular de todo el pueblo francés” (p. 249), que suponía la muerte de las sociedades populares particulares y realmente existentes, y la relación con la voluntad general de Rousseau, así como la extensión de ambos conceptos a la nación, ver *Íbid.*, pp. 77ss. y pp. 249-50. Ver también Fehér, *La revolución congelada*, pp. 76ss., para comprender la distorsión jacobina de la voluntad general rousseauiana.

populares en la revolución – alumbró el Terror. Pues donde hay revolución, se descubre también la contrarrevolución⁵⁷. Por tanto, Arendt utiliza la figura de Robespierre para iluminar la tragedia de la revolución y su dificultad intrínseca, su misterio, que es el de la libertad. Robespierre y Saint-Just, al contrario de lo que les pasó a muchos de los revolucionarios americanos, que en la visión de Arendt hacían la revolución casi sin darse cuenta, *o dándose cuenta de su sorprendente naturalidad al hacerla*, comprendieron lo que significaba la elevación del pueblo al poder: reconocieron lo que significaban los consejos y, sin embargo, pensaron que acabando con ellos harían justicia a lo que había puesto en juego la revolución, que era ni más ni menos que la dignidad de los hombres en el mundo.

No sólo los revolucionarios franceses se encontraron de bruces con la tragedia de la revolución. La preocupación de Arendt con el fenómeno revolucionario, y también con sus líderes (Robespierre, Saint-Just, Jefferson, Lenin), tiene siempre ese punto de tensión irónica que alimenta su pensamiento político. Por esta razón, Arendt se deja llevar una vez más por los pensamientos de Jefferson, quien se enfrentó al mismo problema con que se habían topado los franceses. La filósofa rescata así algunas palabras iracundas de Jefferson en contra de la Constitución americana y en favor de otro tipo de revolución permanente: cuando Jefferson dijo que “el árbol de la libertad debe ser regado, de vez en cuando, con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es el abono que le conviene”⁵⁸, expresó de modo sorprendente la paradoja de la fundación revolucionaria del cuerpo político. O se fundaba un mundo que volvía a estancarse, o se era libre haciendo la revolución. Sólo más adelante llegó Jefferson a dar con la idea de las “repúblicas elementales” que tanto place a Arendt y que al parecer resuelve el misterio de todas las revoluciones, aun a pesar de que tan pocos revolucionarios hayan sido capaces de sobreponerse al brillo cegador de los consejos y de la libertad municipal. Pero lo que tenemos hoy y lo que tuvimos también anteriormente, cuando acabaron las revoluciones, no son

⁵⁷ Ver Arendt, *Sobre la revolución*., p. 190: “Tanto en la teoría como en la práctica, únicamente un contramovimiento, una *contre-révolution* podría detener un proceso revolucionario que se había convertido en su propia ley”. En el original: “In theory as in practice, only a counter-movement, a *contrerévolution*, could stop a revolutionary process which had become a law unto itself”. Arendt, *On Revolution*, p. 183. Sobre lo (anti)moderno de la contrarrevolución, ver Compagnon, *Los antimodernos*, pp. 29-64.

⁵⁸ Arendt, *Sobre la revolución*., p. 241. La cita es de una carta de Jefferson al coronel William Stephens Smith, de 13 de noviembre de 1787. En el original: “the tree of liberty must be refreshed, from time to time, with the blood of patriots and tyrants. It is the natural manure”. Arendt, *On Revolution*, p. 233.

consejos que nos expongan a la participación; sólo elecciones periódicas en una democracia de partidos, y esto sólo si ha habido suerte:

“es totalmente cierto, aunque sea triste reconocerlo, que la mayor parte de las llamadas revoluciones, lejos de realizar la *constitutio libertatis*, no han sido ni siquiera capaces de crear garantías constitucionales para los derechos y libertades civiles, las bendiciones propias del <<gobierno limitado>>”⁵⁹ ,

que, en efecto, son preferibles a las tiranías y a las dictaduras revolucionarias. Arendt no justifica jamás a dictadores y a revolucionarios que hablan en nombre del futuro; pero eso no le impide asumir una mirada entre distante y espantada ante la realidad política. Su visión profética no lleva consigo, por decirlo así, un castigo que caiga sobre la tierra. Y, aunque se espera la próxima revolución, es cierto que ésta no puede conjurarse⁶⁰ .

Resulta curioso que la perplejidad que el fenómeno revolucionario inspiraba en Arendt, así como la perplejidad que ella reconocía – no olvidemos que se trataba de *la misma* perplejidad, o de una muy parecida – en los revolucionarios como Robespierre o Jefferson, era algo enteramente comprensible para otros muchos politólogos curtidos en las disputas sobre el Estado democrático que surgió después de las revoluciones. Hans Kelsen, que era más o menos contemporáneo no sólo de Arendt, sino también de Carl Schmitt (quien apoyó su expulsión de la Universidad de Colonia en 1933 por reunir dos de los más odiados adjetivos de la época: era demócrata y judío), de Heidegger o de Walter Benjamin, explicó con total tranquilidad la transformación del concepto de libertad y el hecho de que éste se volcara en un Estado democrático moderno; cuando se dedicó a examinar la noción rousseaniana de la voluntad general, Kelsen dictaminó, de una manera tan imperiosa como ingenua, que

“[q]uien no pueda o no quiera seguir la dinámica a la que, por imperativo de una lógica inmanente, obedece este concepto [de la libertad] se quedará con la contradicción que media entre su sentido originario y su sentido final, y renunciará a entender las conclusiones deducidas por el más brillante ilustrador de la democracia [Rousseau], que no se arrendó ante la

⁵⁹ Íbid., p. 225. En el original: “it is perfectly true, and a sad fact indeed, that most so-called revolutions, far from achieving the *constitutio libertatis*, have not even been able to produce constitutional guarantees of civil rights and liberties, the blessings of <<limited government>>”. Arendt, *On Revolution*, p. 219.

⁶⁰ Sobre la imposibilidad moderna del conjuro, “en un tiempo cuyo único patrimonio es que en él todo conjuro fracasa”, ver el fracaso del humanismo fenomenológico en Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, pp. 205-06. Puede decirse que, en parte, Arendt se lanza a compartir este fracaso con una mayor conciencia irónica que Husserl y Hofmannsthal, a quienes comentaba en este texto.

afirmación de que el ciudadano sólo es libre a través de la voluntad general y que, por ello, a quien niegue obediencia a esa voluntad se le obliga a ser libre forzándolo a someterse a la voluntad del Estado. *Es una alegoría de la democracia, más que una paradoja, que en la República genovesa se leyese en las puertas de las cárceles y en las cadenas de los galeotes la palabra <<libertas>>*⁶¹.

En aquel entonces (hablamos de 1929), Hans Kelsen estaba luchando por el Estado democrático; y se negaba a situarse en la contradicción en la que se quedaban los partidarios de la democracia directa de uno u otro tipo, que era lo mismo que decir los partidarios de las nuevas revoluciones. Podemos considerar a Kelsen, en este sentido y a favor de nuestro argumento, como un moderno ejemplar, partidario de un cierto tipo de socialismo democrático enmarcado en la estructura racional del Estado de Derecho. Kelsen se negaba a participar de la versión jacobina de la dictadura democrática que heredaron, a su manera, los bolcheviques. Su negativa a reconocer en el ejemplo de las cárceles una paradoja, y sí una alegoría, es de una osadía tan imponente que desmonta de un solo plumazo todo el argumento arendtiano sobre el misterio de la libertad pública. Esta refutación afecta todavía más a otros autores que se refieren insistentemente a “la paradoja democrática”, por ejemplo, a Chantal Mouffe, cuyo libro titulado precisamente así trata de elucidar “la naturaleza paradójica de la democracia liberal moderna”⁶². Y sin embargo, Kelsen hablaba en los tiempos en los que la democracia parlamentaria sólo podía ser criticada por sus carencias y sus incumplimientos, por la miseria de las conquistas que antes habían sido promesas. Todo parecía mediocre, incluso a los ojos de aquellos politólogos dispuestos a reconocer que había cosas mucho peores que vivir en un Estado moderno. Uno de estos politólogos sensatos fue la misma Hannah Arendt, cuyo desprecio por el parlamentarismo y el sistema de partidos jamás le impidió alabar sus “bendiciones”. Vivir una existencia pacífica disfrutando de las cosas seguras de la vida es sin duda algo apreciable; contar con ciertas garantías frente a la intromisión de los conciudadanos o del propio Estado también lo es; pero, lamentablemente, esta existencia nada tiene que ver con la libertad pública ni con

⁶¹ Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 58-59. Las cursivas son mías. Kelsen toma el ejemplo de una nota de Rousseau en Rousseau, *El contrato social*, Libro IV, capítulo II, nota 1: “En Génova se lee en las prisiones y sobre los hierros de sus galerías la palabra *Libertas*. La aplicación de esta divisa es bella y justa. En efecto, sólo los criminales impiden al ciudadano ser libre. En un país donde todas esas gentes estuvieran en galerías se gozaría de la más absoluta libertad”.

⁶² Mouffe, *La paradoja democrática*, “Introducción. La paradoja democrática”, p. 15.

la democracia, e incluso la falta de ambas hace que la existencia supuestamente pacífica que se vive en las democracias liberales esté bajo sospecha, como demostró la erupción del totalitarismo.

Al fin y al cabo, “[e]l partido, en cuanto institución básica del gobierno democrático, corresponde sin duda a una de las tendencias principales de la Edad Moderna, la nivelación constante y universalmente creciente de la sociedad”⁶³. En efecto, tal es la llave del análisis político de la modernidad: partido (con toda la carga de referencias a una nueva oligarquía mucho más amedrentadora que las conocidas anteriormente⁶⁴) y sociedad se corresponden, son caras de la misma moneda. Es la sociedad corrompida⁶⁵ la que se ve a sí misma en el partido organizado en torno al interés social, de manera que no se hace difícil el paso de un sistema multipartidista a un movimiento liderado por un partido único, lo cual sucedió en los totalitarismos nazi o soviético⁶⁶. En cambio, partido y consejo se oponen como resultados discordantes del mismo fenómeno, a saber: de la revolución; se oponen al igual que se oponen la sociedad y la *polis*. Arendt nos hace saber que “[e]l conflicto entre estos dos sistemas, el de partidos y el de consejos, ocupó un lugar privilegiado en todas las revoluciones del siglo XX. Lo que se ponía en juego era el problema de la representación frente a la acción y la participación”⁶⁷; “los revolucionarios profesionales contra los órganos revolucionarios del pueblo”⁶⁸. Y no se trata únicamente de esto: la única diferencia

⁶³ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 287. En el original: “No doubt the party as the outstanding institution of democratic government corresponds to one of the major trends of the modern age, the constantly and universally increasing equalization of society”. Arendt, *On Revolution*, p. 277.

⁶⁴ Veamos la descripción arendtiana de los partidos modernos: “su estructura aristocrática y oligárquica, su falta de libertad y de democracia interna, su tendencia a <<hacerse totalitario>>, su pretensión de infalibilidad”, en *Íbid.*, p. 278; en el original: “its autocratic and oligarchic structure, its lack of internal democracy and freedom, its tendency to <<become totalitarian>>, its claim to infallibility”, en Arendt, *On Revolution*, p. 268.

⁶⁵ Ver *Íbid.*, p. 286: vivimos en “una sociedad que ha corrompido todas las virtudes, transformándolas en valores sociales”; en el original, “[we are] living in a society which has perverted all virtues into social values”. Arendt, *On Revolution*, p. 276.

⁶⁶ Ver *Íbid.*, p. 275: “la dictadura del partido único es sólo la última etapa en el desarrollo del Estado nacional en general y del sistema multipartidista en particular”; en el original, “the one-party dictatorship is only the last stage in the development of the nation-state in general and of the multi-party system in particular”, en Arendt, *On Revolution*, p. 266.

⁶⁷ *Íbid.*, p. 283. En el original: “The conflict between the two systems, the parties and the councils, came to the fore in all twentieth-century revolutions. The issue at stake was representation versus action and participation”. Arendt, *On Revolution*, p. 273.

⁶⁸ *Íbid.* En el original: “the professional revolutionists turn against the revolutionary organs of the people”. Arendt, *On Revolution*, p. 273. Ya dice Bronislaw Baczko que “ser revolucionario y hacer la revolución no es ni la misma condición ni la misma experiencia”; pero Baczko reconoce que los revolucionarios profesionales “colaboraron a la democratización de los regímenes salidos de las conmociones revolucionarias”, en Baczko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 306.

entre los partidos, precisamente porque su función está limitada a la administración⁶⁹ y ésta la puede llevar a cabo cualquier funcionario de cualquier partido, es de índole ideológica; mientras, los consejos conseguían que “en su seno, la existencia de los partidos perdiese toda significación”, porque en ellos “tenían asiento los hombres que no pertenecían a ningún partido”⁷⁰, “sin que se dé ninguna influencia de la especulación teórica”⁷¹. Sólo acción, opinión, frente a la repetición incansable de dogmas vacíos. Sólo hombres del pueblo que se dejan las ideas en casa. Había sido Kelsen, justamente, quien había dicho, en cambio, que “uno de los elementos más importantes de la democracia real” son “los partidos políticos, que reúnen a quienes comparten ideas para asegurarles una influencia efectiva en la conformación de la vida pública”⁷².

No es extraño que Arendt apele a la posibilidad de otra revolución. Esta esperanza se basa en el pasado, que nos ha hecho conocer los consejos populares, pero también el fracaso previo de las revoluciones. La realidad política que vivimos merece otra revolución: “[l]a revolución tiene por tanto su porvenir, porque, *a despecho del presente y contra el presente, tiene un pasado*”⁷³; al fin y al cabo, “el desprecio [...] es, sin duda, uno de los resortes más potentes de la revolución”⁷⁴. O, como precisa Bronislaw Baczko,

“uno se vuelve revolucionario ante todo y sobre todo *contra* un poder y un régimen. El *a favor de* a menudo sólo es secundario y complementario: el sueño social tiene sus raíces en el rechazo del orden existente”⁷⁵.

Y no es desprecio por el orden social existente lo que le falta a Arendt. Es por esta razón que no dedica tantas páginas ni a describir la añorada *polis* griega ni a proyectar el futuro sistema federal de consejos que puede salvar – políticamente – a la humanidad; su tarea fundamental la encuentra en la brecha, en el hiato del

⁶⁹ Ver Arendt, *Sobre la revolución*, p. 282: “todas las cuestiones políticas del Estado del bienestar eran en el fondo problemas de administración, que debían ser tratados y decididos por expertos”; en el original: “all political questions in the welfare state are ultimately problems of administration, to be handled and decided by experts”. Arendt, *On Revolution*, p. 272.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 273. En el original: “party membership played no role whatsoever. They were in fact the only political organs for people who belonged to no party”. Arendt, *On Revolution*, p. 263.

⁷¹ *Ibid.*, p. 277. En el original: “uninfluenced by any theoretical speculations”. Arendt, *On Revolution*, p. 267.

⁷² Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, p. 70.

⁷³ Baczko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 311. Las cursivas son mías.

⁷⁴ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 269. En el original: “contempt [...] is certainly one of the most potent springs of revolution”. Arendt, *On Revolution*, p. 260.

⁷⁵ Baczko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 303.

presente, que es, además, un presente torturado y roto. De aquí que pueda esgrimir, contra el optimismo democrático de John Dewey, que

“[e]l mito del progreso presupone que el comienzo de la Humanidad era un infierno y que avanzamos hacia algún tipo de paraíso; el mito de la decadencia presupone que en el comienzo estaba el paraíso y que, a partir de entonces, con ayuda posiblemente del pecado original, nos aproximamos más y más al infierno”⁷⁶.

Pero ni una cosa ni la otra, pues en ningún sitio se atina a ver el paraíso perdido y todo parece indicar, con el fin de la Segunda Guerra Mundial y la recuperación económica, que algunos vuelven del infierno⁷⁷. Antes bien, lo que hay es un presente manchado en el que sólo ciertos impulsos merecen la suficiente atención, porque son impulsos de mejora del mundo:

“La acción y la participación en los asuntos públicos, una aspiración lógica de los consejos, no son forzosamente señales de salud y vitalidad, sino de *decadencia y perversión en una institución cuya función primaria ha sido siempre la representación*”⁷⁸.

Y ¿qué otra cosa quiere decir esto si no la recuperación de la libertad pública a partir y desde la lucha contra un orden progresivamente más desordenado, listo para su destrucción? La libertad se levanta contra el mundo en caída imparable hacia la nada. Luchamos en las revoluciones porque es injusto que no podamos actuar y opinar y que, en vez de eso, nos representen. Hay revoluciones porque el mundo es injusto y, mientras lo siga siendo y los hombres lo sigan recordando, habrá revoluciones. De lo que se deduce que es posible y valioso esperar la próxima revolución, si viene. Pero la lucha tiene lugar “aquí y ahora”⁷⁹.

Es cierto que Arendt renuncia a presentar la historia occidental como una historia de decadencia moral y política o, al menos, lo es que esa renuncia era explícita; sin embargo, sus críticas al sistema de partidos, por ejemplo en este

⁷⁶ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “La torre de marfil del sentido común”, p. 243. Este artículo es una reseña filosófica de 1946 sobre la colección de ensayos de John Dewey, *The Problems of Man*.

⁷⁷ El tema de una vuelta del infierno es ambiguo por sí mismo: en términos individuales es imposible volver, según reza el subtítulo de Charlotte Delbo en el primer tomo de *Auschwitz y después*, “ninguno de nosotros volverá”. No obstante, no hay más que ver cómo el mundo europeo se reconstruye a partir de esta vuelta, por no hablar de la propia construcción del Estado de Israel, que se lleva a cabo sobre la supervivencia de un millón de judíos, como ilustra Tom Segev en *The Seventh Million*.

⁷⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 282. Las cursivas son mías. En el original: “Action and participation in public affairs, a natural aspiration of the councils, obviously are not signs of health and vitality but of decay and perversion in an institution whose primary function has always been representation”. Arendt, *On Revolution*, p. 272.

⁷⁹ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, principios de 1958, [42], p. 574. La cita completa dice lo siguiente: “Lo peculiar de lo político es que debe permanecer siempre en la convivencia, en el aquí y ahora, sin caer en la soledad filosófica, ni en el futuro científico”.

texto de *Sobre la revolución*, son abiertamente similares a los ataques que recibió la República de Weimar por parte de las fuerzas reaccionarias; baste recordar el ataque de Triepel al que se enfrentó el mismísimo Hans Kelsen: Triepel había llegado a decir que “el moderno sistema de partidos es <<el síntoma de una enfermedad>>, de una <<decadencia>>”⁸⁰, un argumento que sin duda escapa al examen jurídico del Estado (Triepel era un teórico del derecho, como Kelsen). Lo que ha cambiado o se *ha deformado*, evidentemente, no es lo mismo en el análisis de Triepel y en el de Arendt, por lo que sus planes de regeneración moral y política son también diferentes. La cuestión es si podemos extraer algún aspecto que venga a unificar ambas críticas del Estado democrático moderno, por encima de la coincidencia en el uso de alguna palabra.

A pesar de la insistencia de Arendt en alejarse de cualquier empresa nostálgica, no puede negarse que su pensamiento político mantiene un aire de familia con el romanticismo político. Y esto puede afirmarse contra sus propias declaraciones e intereses al respecto. El tema de las sociedades populares, los distritos municipales, los “consejos de barriada, consejos profesionales, consejos de fábricas, de copropietarios de casas, etc.”⁸¹,

“consejos de vecinos (que aparecieron en todos los distritos residenciales), consejos llamados revolucionarios (que surgieron de la lucha en común en las calles), consejos de escritores y artistas (nacidos en los cafés de Budapest), consejos de estudiantes y jóvenes en las universidades, consejos de obreros en las fábricas, consejos en el ejército, entre los funcionarios, y otros muchos más”⁸²,

recuerda una de las exigencias fundamentales del anarquismo europeo. El anarcosindicalista ruso Maksimov, por ejemplo, protestaba contra el nuevo despotismo de los bolcheviques mediante “un llamamiento en favor de la construcción de una nueva sociedad basada en *los soviets ajenos a los partidos políticos*” y denunciando que “la llamada dictadura del proletariado [...] es en

⁸⁰ Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, p. 75, nota 17. La cita está tomada de Triepel, *Die Staatverfassung und die politischen Parteien*, p. 29, Berlín, 1927.

⁸¹ Arendt, *Crisis de la República*, “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, p. 233. En el original: “neighborhood councils, professional councils, councils within factories, apartment houses, and so on”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Thoughts on Politics and Revolution. A Commentary”, p. 232.

⁸² Arendt, *Sobre la revolución*, p. 276. En este texto la autora se refiere a la Revolución Húngara de 1956. En el original: “neighbourhood councils that emerged in all residential districts, so-called revolutionary councils that grew out of fighting together in the streets, councils of writers and artists, born in the coffee houses of Budapest, students’ and youths’ councils at the universities, workers’ councils in the factories, councils in the army, among the civil servants, and so on”. Arendt, *On Revolution*, p. 267.

realidad la dictadura del partido, y hasta de personas individuales, sobre el proletariado”⁸³. También en las calles de Rusia se gritaba que “[d]onde hay autoridad no hay libertad”⁸⁴, un lema que fácilmente casaría con los análisis conceptuales de Hannah Arendt.

Aunque es probable que tomara el anarquismo político con consideración, era difícil que asumiera en él, y menos aún en el anarquismo ruso, una de sus fuentes directas. Reconocía su proveniencia de la filosofía alemana, como ella misma destacaba en su respuesta a Gershom Scholem a propósito de la polémica suscitada por *Eichmann en Jerusalén*: “[y]o no soy uno de los <<intelectuales procedentes de la izquierda alemana>>. [...]. Si puede decirse que <<vengo de alguna parte>>, es de la tradición de la filosofía alemana”⁸⁵; y huía del vínculo anarquista con la violencia redentora. Las fuentes de su peculiar anarquismo político no pueden buscarse, entonces, en una lectura profunda de los textos de este movimiento, sino más bien en la mezcla extravagante de la filosofía alemana heredera del romanticismo, con su obsesión por el origen griego, y el encuentro existencial con los terribles problemas políticos de su tiempo. Dentro de este esquema, los recursos retóricos del republicanismo anglosajón hicieron las veces de una excusa filosófica que acudía a la llamada crítica implícita en la ontología; la política americana podía admirarse en la misma medida en que la política europea, sobre todo la francesa y la alemana, era condenada y se observaba con desesperación. Sin embargo, tampoco esto funciona como una explicación: la misma mezcla dio resultados extremadamente distintos en otros compañeros de generación⁸⁶.

No está de más examinar la conexión de Arendt con la atmósfera nacionalista *völkisch*, pese a que ella la rechazaba por principio, si deseamos ir al fondo de este asunto. Tal atmósfera la acompañó inevitablemente en su crecimiento intelectual. Así, los consejos de hombres libres reunidos tienen el sabor del “idealismo de los hechos” (*idealism of deeds*) que George Mosse menciona varias veces a lo largo de su obra sobre la crisis de la ideología

⁸³ Avrich, *Los anarquistas rusos*, p. 228. La cita de Maksimov está tomada de Maksimov, *The Guillotine at Work*, pp. 368-69. Las cursivas son mías.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁸⁵ Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, “<<Eichmann en Jerusalén>>”, p. 144.

⁸⁶ Esta es la razón de que el libro de Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger*, fracase allí donde la tesis resulta claramente convincente, al reducirlo todo a una mera relación de parentesco intelectual.

alemana. En los principios del siglo XX, los alemanes deseaban una revolución espiritual. Esta esperanza era común en el país y tenía un aura socialmente respetable⁸⁷, a pesar de la excentricidad de muchas de las propuestas nacionalistas. Arendt venía de una familia judía de tendencia progresista⁸⁸, pero se formó intelectualmente en la lectura más conservadora de la universidad alemana y su temprano contacto con Martin Heidegger, su maestro en Marburgo, tuvo un fuerte impacto en su *Bildung*⁸⁹, como se esfuerza en demostrar el primer capítulo del presente estudio. Más que el interés propiamente personal que pudiera despertar esta relación, que no nos incumbe, la cuestión consiste en descubrir la atmósfera apolítica que envolvía a Hannah Arendt. Años después, Arendt seguía buscando inspiración en la lectura del Maestro Eckhart, uno de los ídolos del misticismo alemán, como prueban sus indicaciones de octubre de 1958 registradas en el *Diario Filosófico*⁹⁰; la edición usada era la de Diederichs, un editor “altamente influyente” que “trajo un elevado grado de respetabilidad a ciertas ideas *völkisch*”⁹¹ y uno de esos personajes extrañísimos que pueblan la ideología nacionalista alemana.

La respetabilidad que atribuimos a Eugen Diederichs y a la ideología nacionalista no significa otra cosa que moral social y creencias compartidas; “se” creía – usemos la fórmula heideggeriana – en la revolución del espíritu y en la corrupción de la civilización moderna; de manera que resultaría irónico que la moral social hubiese contaminado precisamente a Hannah Arendt, quien hizo del inconformismo social una prueba política. ¿Podría ser que los consejos arendtianos tuviesen que ver en algún sentido con el *Orden* y el *Bund* que proponían los pensadores *völkisch* para salvar la cultura política alemana? En el convulso final de la República de Weimar, el grupo de los nacionalbolcheviques, por ejemplo, estaba fascinado “por determinados aspectos de la revolución rusa, descubriendo en el <<sistema de consejos>> el modelo de un orden corporativo del productor en lugar del clásico parlamentarismo”⁹². Todos estos grupos querían “acabar con la artificialidad de la sociedad burguesa y su hipocresía social, moral,

⁸⁷ Ver Mosse, *The Crisis of German Ideology*, sobre todo el capítulo dedicado a “The New Romanticism” (capítulo 3), p. 51ss.

⁸⁸ Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, capítulo 1, “Unser Kind (1906-1924)”, pp. 5-41.

⁸⁹ Ver *Ibid.*, p. 44ss.

⁹⁰ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIII, otoño de 1958, [11], p. 590.

⁹¹ Mosse, *The Crisis of German Ideology*, p. 52. La traducción es mía.

⁹² Bracher, *La dictadura alemana / 1*, p. 195.

y cultural”⁹³. Y en todos ellos el idealismo de los actos suponía una sobrevaloración espiritual de la acción, que resonaba, por así decir, en las profundidades de la patria. Arendt, evidentemente y como sabemos, rechazaba la idea de una comunidad nacional y dedicó su obra, ya desde *Los orígenes del totalitarismo*, a destruir la idea de la nación como una realidad política. Pero esto no quiere decir que algunos aspectos del neoromanticismo alemán no hayan permanecido en su filosofía de la *polis*, aunque indudablemente se hayan desvirtuado hasta el punto de perder el énfasis nacionalista.

Seguramente, ligar a Arendt con la ideología *völkisch* sea dar un paso demasiado aventurado teniendo en cuenta que hablamos de una pensadora que supo zafarse, en gran parte, de los prejuicios filosóficos de los que se alimentó en su juventud, o que al menos los puso en cuestión en su trabajo. Utilizar una edición alemana de 1923 del Maestro Eckhart difícilmente puede señalarse como un ejemplo de contaminación ideológica. Sin embargo, los tonos fundamentales de la melodía arendtiana, comenzando por su interés en el origen de la política y en la revisitación innovadora del pasado, nos obligan a considerar su conexión con el discurso antimoderno del siglo al que perteneció. Pero ¿qué es, concretamente, el discurso antimoderno? Una fórmula como ésta, si bien su propósito es clarificar el argumento sobre la filosofía arendtiana y, por tanto, con un valor relativo al argumento mismo, corre el peligro de bordear la simplonería más que la deseada claridad. Con el fin de soslayar, en la medida de lo posible, la simplonería de la fórmula, las siguientes palabras de Ferenc Fehér sobre la modernidad han de servir para subrayar de modo sucinto la tesis sobre el discurso antimoderno; Fehér sostiene esto:

“La premisa de mi interpretación [...] es una teoría de la modernidad que diferencia entre tres <lógicas> inherentes a ella: la industrialización, el capitalismo como principio organizativo de la vida económica y el proceso de creación de la democracia (esto es, la libertad *política*, o una república). [...]. Esto no es una teoría monista. Cada lógica es considerada como *causa sui et alii*, en cuanto que las lógicas crean un campo de interacción entre ellas, con varias combinaciones y diversas alternativas entre ellas. [...]. Las lógicas crean un *imaginaire* pluralista (y están condicionadas por él)”⁹⁴.

⁹³ Mosse, *The Crisis of German Ideology*., p. 212. La traducción es mía.

⁹⁴ Fehér, *La revolución congelada*, p. 15.

Dentro de este marco interpretativo de la modernidad, hemos de volcarnos esencialmente sobre el *imaginaire* político que la propia Arendt recoge y reconstruye, por cuanto su discurso se imbrica en medio de este combate de “lógicas” configuradoras de la modernidad, por utilizar de nuevo las palabras de Fehér, y se *utiliza como arma* contra ellas; de modo que, en parte, lo moderno engendra su propia antimodernidad, de la que Arendt representa una compleja versión. Las revoluciones democráticas están ahí, en este caso, para que Arendt las utilice contra la política del presente, pero también, como es adecuado a esta interacción y combinación de ideas, a su favor, pues sólo se puede hablar de política en el presente, no digamos hacerla. De este modo, la dicotomía que distingue entre optimismo y pesimismo cultural pierde parte de su valor retórico; sólo por eso puede Seyla Benhabib, por ejemplo, hablar de un “modernismo renuente” en Hannah Arendt⁹⁵, de la misma manera que aquí puede defenderse la especial antimodernidad de la pensadora. La cuestión que debe plantearse ahora es esta: su crítica de lo social, ¿en qué medida está relacionada con los movimientos ideológicos de rechazo a la modernidad? ¿Hay nostalgia de la naturaleza perdida en Arendt, aun a pesar de su explícita consideración negativa de la vida y de la necesidad natural?⁹⁶ Si la hay, desde luego no es una nostalgia al uso; pero de ello hay que ocuparse.

Para referirse a este asunto es obligado acudir a los textos que la autora desperdigó a lo largo de su obra sobre el tema de la alienación moderna y, más concretamente, de la expropiación de la tierra. No se trata de hacer un examen crítico del concepto de naturaleza como el que ya vimos en la Primera Parte de este trabajo, pues éste aparece relacionado con otra red de conceptos que forman parte de la ontología política de Arendt⁹⁷; antes bien, lo que hay que hacer es *poner de manifiesto* la presencia continuada del tema de la alienación y la expropiación en los textos. Es decir, se debe *mostrar la relevancia política* del asunto, cómo la frustración de la pérdida afecta al discurso político. Continuando la

⁹⁵ Este es el título de su libro sobre Arendt: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, de 1996. Benhabib está en la línea habermasiana de fagocitar el discurso democrático arendtiano para hacerlo productivo en la democracia moderna.

⁹⁶ Fehér distingue claramente dos “ideas-guía” en la modernidad, la libertad y la vida: Arendt participa del discurso político de la libertad *contra* el de la vida, con el que sin embargo está ligado inextricablemente. Ver Fehér, *La revolución congelada*, p. 15. Sobre el problema en Arendt, ver la Primera Parte de este trabajo.

⁹⁷ Para un excelente tratamiento del problema, ver Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, pp. 138ss.

tesis de Fehér, sólo así puede mostrarse la comunicación entre las tres “lógicas” de la modernidad, comunicación que se encarna, por así decir, en la filosofía arendtiana. Hay una serie de palabras que forman parte del ataque arendtiano a la condición moderna: alienación, expropiación, desarraigo, desamparo y superficialidad son algunas de ellas, pero todas tienen que ver con una sola, la sociedad. Ésta representa el *leitmotiv* del antiindustrialismo y del anticapitalismo *dentro* de la tendencia política moderna, a la que está unida. El miedo a la falta de raíces es una constante en la ideología antimoderna⁹⁸; además, la ciudad moderna se parece muy poco, como Arendt bien sabía, a la *polis* de la Antigüedad, a la que sólo el distrito urbano o el barrio podrían aspirar a parecerse.

La revolución de los consejos cantada por Arendt es una revolución contra lo social; esto es lo que la aísla del resto de los pensadores revolucionarios de la izquierda, a quienes jamás se les ocurrió que una revolución moderna pudiese ser indiferente a las cuestiones sociales; por el contrario, la revolución moderna *era* social o si no no era nada⁹⁹, aunque fuese acusada de burguesa, como la propia Arendt supo ver (ver nota 42 de este capítulo). Pero esto también la aislaba de los románticos y de los llamados conservadores revolucionarios, pues, para Arendt, una revolución espiritual no era absolutamente nada, ni tampoco era revolucionario el intento de restaurar un orden antiguo del mundo que ya se había perdido. Si la revolución era algo para Arendt, era social, pero sólo porque la política iba a hacer saltar los intereses sociales por los aires. En la revolución, el trabajador se convertía en un luchador político; lo mismo le pasaba al burgués, al oficinista, al maestro de escuela, al labrador del campo. En la revolución no hay ningún lugar para una solución política del problema de la pobreza: todos los hombres participan como *políticos*, perdiendo sus distinciones sociales; todos, excepto los miserables y desarraigados, es decir, los parados, los *sans-culottes*, el proletariado *lumpen*, la *white trash*. ¿Por qué? Porque ellos desatan las fuerzas “de la misma naturaleza, la fuerza de la necesidad de los elementos” y,

⁹⁸ Ver Mosse, *The Crisis of German Ideology*, sobre todo el capítulo 1, “From Romanticism to the Volk” (“Del Romanticismo al Volk”), pp. 13ss., donde se acentúa la recuperación del paisaje natural frente al urbano.

⁹⁹ El catecismo político-social que debían aprenderse los aspirantes a la revolucionaria Sociedad de las Familias, una de tantas sociedades secretas surgidas en el siglo XIX que pretendían traer la gran revolución, terminaba con la siguiente pregunta: “¿Hay que hacer una revolución política o social?”, a la que el aspirante debía contestar: “Hay que hacer una revolución social”. En Baczko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 296.

“[c]uando esa fuerza fue liberada, [...], los *malheureux* se transformaron en los *enragés*, ya que la rabia es la única forma de actividad que puede desarrollar el desgraciado”¹⁰⁰.

En efecto, ellos son *los portadores de la desgracia*, ellos manifiestan la cualidad social *moderna* de la expropiación universal; pero, entonces, son también los agentes de la desgracia en cuanto ésta se vuelve activa, *política* (*misfortune can become active*). Se trata del populacho que nació del capitalismo, el mismo que invadió otros países para rapiñarlos o que permitió la rapiña imperialista en su lucha por el ascenso social¹⁰¹. Se distinguen de los hombres que todavía creen disfrutar de una posición social, es decir, de un lugar en el mundo; estos últimos no saben que, al final, la sociedad nos lleva a todos al populacho, que esto termina siendo una sociedad de masas. Pero son éstos los que, si lo comprenden, pueden hacer todavía la revolución, la revolución *política*, como la hicieron los hombres del XVIII que aún “no entendían por pueblo a los pobres”¹⁰².

En la filosofía arendtiana, hay suficientes lamentos por la pérdida de la economía tradicional: el mundo fue un lugar ordenado alguna vez, donde los hombres araban la tierra y hacían zapatos¹⁰³. El problema de ese mundo es que no conoció la política real, si nos olvidamos del breve momento de existencia de la *polis* ateniense. Pero era un mundo y en él había estabilidad:

“La obra, como producto del trabajo agrario, es *el campo*, no *el pan* y *el vino*. El campo es el primer objeto de uso, la primera cosa que da a las demás cosas *su lugar terrestre*. *Habitar la tierra* significa, en primer lugar, transformarla en un objeto de uso, y dejar de consumirla simplemente”¹⁰⁴.

Esto es lo que se ha perdido: los hombres ya no habitan la tierra, ya no saben lo que es el campo. Arendt sigue su método de someter los términos modernos al dictamen de los originales; de ahí la degeneración del *oikos* y de la *polis*. Podría pensarse, si le damos crédito a este análisis, que entonces la política ya es una

¹⁰⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 110. En el original: “the forces of nature itself, the forces of elemental necessity. When this force was let loose, when everybody had become convinced that only naked need and interest were without hypocrisy, the *malheureux* changed into the *enragés*, for rage is indeed the only form in which misfortune can become active”. Arendt, *On Revolution*, p. 110.

¹⁰¹ Ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, capítulo 5 (“La emancipación política de la burguesía”), epígrafe 3 (“La alianza entre el populacho y el capital”), pp. 236ss.

¹⁰² Arendt, *Sobre la revolución*, p. 67. En el original: “But by people these men did not mean the poor”. Arendt, *On Revolution*, p. 67. La liberación política de la pobreza sólo comienza con la Revolución Francesa y concretamente con el jacobinismo.

¹⁰³ Se puede citar la broma del escritor Alejandro Gándara: “¿Hubo alguna vez un mundo de cosas bien o mal hechas y de seres satisfechos con el producto de su esfuerzo? ¿O fue una cosa sólo de los violinistas?”, en Gándara, “El fantasma de la inutilidad”, en *El escorpión*, 24 de octubre de 2006.

¹⁰⁴ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVI, junio de 1953, [11], p. 368.

actividad imposible; pues, con la pérdida del lugar en el mundo – estrictamente hablando, de la *propiedad* – se ha perdido también la posibilidad de ir a la *polis*:

“Antes de la Edad Moderna, [...] todas las civilizaciones se habían basado en lo sagrado de la propiedad privada. La riqueza, por el contrario, privadamente poseída o públicamente distribuida, nunca fue sagrada. *En sus orígenes, la propiedad significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la escena pública*”¹⁰⁵.

Pero Arendt no lo pone todo tan fácil: esta pérdida, y el desamparo moderno que lleva consigo, hacen posible la revolución, que es el verdadero fenómeno político moderno. Sólo la pérdida trae de nuevo la política. Nada está decidido de antemano en la filosofía arendtiana, excepto lo que se refiere a la presencia vaga y dudosa de la política, que le sirve como protesta, como crítica contra el verdadero enemigo: la sociedad. Incluso los desposeídos podrían hacer la revolución si se olvidasen de que no tienen nada que perder; si simplemente aspirasen a ganar para sí la *polis*. La pérdida trae de nuevo la política en la modalidad revolucionaria, pero también la aleja todavía más de nosotros. Arendt somete a una durísima crítica al igualitarismo democrático moderno:

“es un error creer que el igualitarismo de la igualdad [...] pueda conseguirse jamás por la <<equality of condition>>, o sea, por la igualdad de las relaciones de posesión. *Sólo una expropiación completa, como la que se da en la <<socialización>> del hombre, puede producir esta igualdad. Consiste en la carencia de mundo, que es la carencia de posesión, y se consigue por el hecho de que se quita al hombre la <<posición>>, el lugar que le corresponde, que ha creado e instalado con las cosas que le pertenecen. Donde todas las <<situaciones>> coinciden, surge la <<igualdad>> del rebaño*”¹⁰⁶.

Y remata el texto con la crítica a otro de los pilares de la democracia moderna: “Esta carencia de estatus y de posición presupone la opinión pública”¹⁰⁷. El rebaño aparece también en otros textos sobre la sociedad de trabajadores: “domina una

¹⁰⁵ Arendt, *La condición humana*, p. 70. Las cursivas son mías. En el original: “Prior to the modern age, [...] all civilizations have rested upon the sacredness of private property. Wealth, on the contrary, whether privately owned or publicly distributed, had never been sacred before. Originally, property meant no more or less than to have one’s location in a particular part of the world and therefore to belong to the body politic, that is, to be the head of one of the families which together constituted the public realm”. Arendt, *The Human Condition*, p. 61.

¹⁰⁶ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXI, julio de 1955, [64], p. 531. Las cursivas son mías. Arendt comenta en este texto a Adam Smith.

¹⁰⁷ *Ibid.*

igualdad en el sentido de *homoíotes* [semejanza, homogeneidad], donde sólo puede haber un rebaño. Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo”¹⁰⁸.

El hombre ha perdido su posición en la tierra: ya no puede ser igual a otros hombres en la libertad porque ya no puede siquiera opinar por sí mismo; ni mucho menos actuar. La sociedad presupone una igualdad en la desposesión: la masa. Por eso, en abierta contradicción consigo misma en lo que respecta a la cuestión social, Arendt comenta:

“Nuestro problema en la actualidad no consiste en expropiar a los expropiadores sino, más bien, en lograr que las masas, desposeídas por la sociedad industrial en los sistemas capitalistas y socialistas, puedan *recobrar la propiedad*”¹⁰⁹.

Recobrar la propiedad: ¿mediante la política o para que haya política? Arendt misma no lo sabe decir. Pero ni el capitalismo ni el comunismo resuelven el problema de la propiedad; ni la revolución lo resuelve tampoco, pero da pie a la esperanza, que en Arendt significa esperar la novedad. Nos movemos, entonces, en el terreno de la nada, que es el terreno en el que se pone en marcha la revolución: no se hace política donde todos los hombres son superfluos, pero tampoco era seguro que se hiciera política cuando las cosas estaban seguras, en el mundo antiguo de los propietarios; a la vez, los superfluos de hoy, los asalariados, están obligados a hacer política si quieren aspirar a mejorar el mundo en el que viven, si aspiran a la dignidad; y, por eso, tienen que moverse en esa contradicción, que es la contradicción propia de la revolución. Han de fracasar, pero fracasarán haciendo la revolución. Han de hacer que lo intolerable de ser ignorado – en recuerdo de las palabras de John Adams – salga a la luz; esto es la revolución, y en este sentido lo que dice Arendt no se diferencia tanto de la aspiración de los otros revolucionarios. No sólo porque ya Saint-Just¹¹⁰ o

¹⁰⁸ Íbid., Cuaderno XIV, abril de 1953, [24], p. 327.

¹⁰⁹ Arendt, *Crisis de la República*, “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, p. 215. Las cursivas son mías. En el original: “Our problem today is not to expropriate the expropriators, but, rather, how to arrange matters so that the masses, dispossessed by industrial society in capitalist and socialist systems, can regain property”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Thoughts on Politics and Revolution. A Commentary”, p. 214. Una reflexión parecida sobre “diseminar la propiedad” puede encontrarse en Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 155. Es una transcripción del turno de preguntas y respuestas que siguió a una conferencia dada por Arendt en 1972.

¹¹⁰ Jacob Talmon examina la utopía agraria de Saint-Just en *The Origins of Totalitarian Democracy*, pp. 160ss.: “<<Tierra para todos>> - esto, y no otra cosa, resume el ideal social jacobino -: una sociedad de pequeños propietarios, artesanos y tenderos autosuficientes”. De la necesidad de reorganizar la propiedad del suelo viene la revolución agraria posterior, que en Babeuf exigirá “la exterminación de la clase propietaria de la tierra” (p. 189). La traducción es mía.

Jefferson¹¹¹ apelaron a una sociedad de pequeños propietarios con los pies en la tierra, sino porque, precisamente, el hecho de que ya no sea posible retornar a un estado de cosas anterior ni tampoco construir la utopía agraria deja abierta una única vía: la política revolucionaria, salida breve y fulgurante de la miserable existencia social.

Se trata de interrumpir el curso repetitivo y degradante de lo cotidiano: esa es la victoria, el resplandor de la revolución, es decir, la victoria implícita en su fracaso, pues nadie puede creer que realmente el mundo vendrá a organizarse en una *polis* dividida en miles de unidades más pequeñas. Ni siquiera Arendt, en los momentos en que toma aire para hablar de los consejos y de los distritos, parece hablar con convicción, ya lo hemos visto. Pero es el único desafío a la realidad:

“Bajo las condiciones del desarraigo se pierden las dimensiones de la grandeza y la profundidad, que se pertenecen recíprocamente. Surge la grandeza cuando irradia la profundidad, cuando se hace sentir dentro del mundo; toda grandeza está radicada en la profundidad”¹¹².

Sólo de este grandioso desafío - ¿qué puede haber más grande que desafiar la condición general en la que viven hoy todos los hombres, en medio de la oscuridad y el despojamiento de sus vidas? – puede surgir la grandeza de la revolución. Es un intento que nos evoca la misma emoción que aquellas palabras de Nietzsche: “El valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: ¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”¹¹³. La emoción de superar lo insuperable, la grandeza de luchar con la certeza del fracaso. Arendt busca entonces la herida que inflige el momento revolucionario al orden social. No es diferente este propósito de aquél que movía, por ejemplo, a su amigo Walter Benjamin cuando era joven y colaboraba en la revista *Der Anfang*, cuya traducción reza más o menos “El principio”:

“En sus páginas, [...] [Benjamin] convocaba a la juventud, bajo el pseudónimo de Ardor, para considerar críticamente el presente y para involucrarse en la creación de una cultura ajustada a las necesidades del futuro”¹¹⁴.

¹¹¹ Antoni Domènech ilustra aún mejor que Arendt la postura de Jefferson: éste “creyó que la virtud ciudadana arraigaba en el modo de vida de los pequeños propietarios de granjas”, y a continuación cita las palabras del Padre Fundador: “Quienes trabajan la tierra son, si tal hay, el pueblo elegido de Dios”. En Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, pp. 67-68. La cita de Jefferson está tomada de Beard, Charles A., *The Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, Free Press, Nueva York 1965 (primera edición de 1915), pp. 423-4.

¹¹² Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIX, septiembre de 1953, [3], p. 437.

¹¹³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “La visión y el enigma”, p. 149.

¹¹⁴ Mosse, *The Crisis of German Ideology*, p. 185. La traducción es mía.

Arendt también quiere ese principio, sólo que ella hace de él el eje sobre el que gira la política y, con ella, el pensamiento: “Espontaneidad: Agustín, *De Civitate Dei*, XII, cap. XX: <<(Initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit>>”, que ella traduce en una traducción particular como

“[e]l hombre fue creado para que comenzara algo. Con el hombre llegó al mundo el comienzo. *Aquí descansa lo santo de la espontaneidad humana*”¹¹⁵.

Por eso podría decirse que la revolución es santa, o que devuelve un carácter de santidad al mundo. Así surge la esperanza de Arendt frente al desencantamiento weberiano del mundo; como vemos, se trata de una esperanza que tampoco invita, en ningún caso, al optimismo.

Como la revolución ha de expresar verdaderamente la santidad del inicio, Arendt se enfrenta con un problema crucial: la santa revolución ha de estar despojada de su violencia. De ahí la distinción que vimos, en páginas anteriores, entre el movimiento de la liberación, esencialmente violento, y la fundación de la libertad, que es *política*. Ambas cosas pueden darse juntas, y de hecho siempre se han dado, pero son ontológicamente distintas. La violencia, en realidad, no es revolucionaria; es mucho más antigua que la misma revolución; para decirlo en los términos de Arendt, es *apolítica*. Nadie nace de una destrucción: Arendt no sólo utiliza a Agustín, también al poeta Virgilio, con uno de sus habituales alardes poéticos que explican la política mejor de lo que la política puede explicarse a sí misma;

“Roma era la propia Troya resucitada [...]. Si durante el reinado de Augusto <<renace el gran ciclo de los tiempos>> (según se traduce normalmente en todas las lenguas modernas el primer verso del poema: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*), se debe precisamente a que el <<orden de los tiempos>> no es el *novus ordo saeculorum* americano en el sentido de un <<origen absolutamente nuevo>>”¹¹⁶.

¹¹⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno III, abril de 1951, [17], p. 66. Las cursivas son mías. Esta cita aparece a lo largo de la obra de Hannah Arendt, y es la clave de su concepto de natalidad, que es clave a su vez para entender lo político. Agustín Serrano de Haro lo considera “el lema oculto de todo el pensamiento arendtiano” en su “Introducción” a *El concepto de amor en San Agustín*, p. 8. La primera referencia se encuentra ya en su tesis doctoral de 1928, *El concepto de amor en San Agustín*: “fue, en suma, por mor de *novitas* por lo que fue creado el hombre”; unas páginas más adelante, añadía que “el pasado retorna al presente y la añoranza de un retorno al origen pasado se vuelve deseo anticipatorio de un futuro que hará nuevamente accesible el origen”, en Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, p. 82 y p. 84. Ver además Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p.707, *Ensayos de comprensión*, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 390.

¹¹⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 217-18. En el original: “Rome – that was the resurgence of Troy [...]. For if in the reign of Augustus <<the great cycle of periods is born anew>> (as all standard translations

En virtud del pasado, todo nacimiento es un renacimiento, pues hace que vuelva a nacer un hombre. Pero, a la vez, es un nuevo origen, una cosa totalmente distinta; así,

“El poema es, sin duda, un himno a la natividad, una canción en honor del nacimiento de un niño y el anuncio de una generación nueva, una *nova progenies*; pero, lejos de ser la predicción de la venida de un niño y salvador divino, es, por el contrario, la afirmación de la divinidad del nacimiento en cuanto tal, de que la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente”¹¹⁷.

Así pues, es el nacimiento lo que es divino y absoluto, pero está recortado al mismo tiempo por el mundo anterior. Toda venida es en cierto modo una imposición a lo ya existente. Sólo esta forma metafórica de violencia es admitida por Arendt, pero no la violencia real, la física. Arendt trata de explicar así el problema: el nexo histórico entre el origen y la violencia “[q]uizá se debió a la afinidad interna existente entre la arbitrariedad inherente a todo origen y la potencialidad del hombre para el crimen”¹¹⁸; la arbitrariedad no conduce al crimen inevitablemente, pero estas cosas ocurren. Dice Ferenc Fehér, en referencia al juicio y a la ejecución de Luis XVI por los revolucionarios franceses, que

“Hannah Arendt tenía toda la razón en su polémica contra los revolucionarios franceses: el acto de fundación tiene que ser un acto de justicia superior al hasta entonces imperante, un acto de creación de leyes nuevas y sabias, no un acto que ofrezca un sacrificio simbólico a nuevos dioses no menos sedientos de sangre que los antiguos”¹¹⁹.

La revolución fue, por muchas razones, un nuevo origen repleto de crímenes también nuevos, y a ella se pueden retrotraer todos los crímenes modernos hasta el totalitarismo. Pero el origen como tal es inocente de la violencia. Por eso Arendt tiene que salvar la revolución atacando a los revolucionarios que justificaban sus

into modern languages translate the great guiding line of the poem: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*), it is precisely because the <<order of periods>> is not the American *novus ordo saeculorum* in the sense of an <<absolutely new beginning>>”. Arendt, *On Revolution*, p. 210.

¹¹⁷ Íbid. Las cursivas son mías. En el original: “No doubt the poem is a nativity hymn, a song of praise to the birth of a child and the announcement of a new generation, a *nova progenies*; but far from being the prediction of the arrival of a divine child and saviour, it is, on the contrary, the affirmation of the divinity of birth as such, that the world’s potential salvation lies in the very fact that the human species regenerates itself constantly and forever”. Arendt, *On Revolution*, p. 211. Esta cita se encuentra muy parecida en Arendt, *La vida del espíritu*, “La voluntad”, p. 446.

¹¹⁸ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 216. En el original: “It was perhaps because of the inner affinity between the arbitrariness inherent in all beginnings, and human potentialities for crime that the Romans decided to derive their descent not from Romulus, who had slain Remus, but from Aeneas”. Arendt, *On Revolution*, p. 209.

¹¹⁹ Fehér, *La revolución congelada*, p. 136.

crímenes; es comprensible que su pensamiento se interese en los pensadores más radicales de la revolución (no sólo Robespierre o Saint-Just, también posteriormente Sorel o Fanon, a quienes comenta en *Crisis de la República* por su influencia en el movimiento estudiantil¹²⁰), pues ellos portan la marca de la contradicción, la “afinidad interna”.

El origen sólo lo pueden traer los hombres, pero es superior o trasciende lo humano; si no, no sería considerado divino. Arendt señala esto como una perplejidad más que se deriva del hecho de pensar la libertad, y así cita a Platón: “[e]l origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo”¹²¹. Los crímenes, por el contrario, son cometidos por hombres; en este contexto, podríamos decir: por revolucionarios. Lo revolucionario es el origen y lo humano es el crimen; la revolución es el principio de una historia, pero los revolucionarios son unos criminales. En la historia revolucionaria ambas cosas están mezcladas, aunque Arendt insista en reivindicar la fundación americana (que, sin embargo, luego también se perdió por otro tipo de violencia, la de la competición económica y el consumo; por no hablar de la esclavitud). Sabemos que la clave del argumento se encuentra en los consejos revolucionarios; son ellos los que pueden salvarnos: ellos consiguen que el origen se funde y se perpetúe en una organización plenamente humana, ajena al crimen y a la violencia. Sin embargo, no sólo Robespierre fue ambiguo respecto a las sociedades revolucionarias; ellas mismas lo fueron, como denuncia Fehér en un comentario brillante, a la vez que melancólico, sobre la democracia radical vivida en las secciones parisinas durante la Revolución Francesa:

“París, que se convirtió en la capital mundial de la democracia directa, en el legítimo heredero de los intentos de sistemas democráticos de las ciudades-Estado de la Italia renacentista, el último sucesor de los esfuerzos de la plebe romana o de la democracia ateniense. La grandeza de la democracia directa de París fue positiva y negativa a la vez. Positiva porque representó el ejemplo más sorprendente de la voluntad política anticapitalista en la temprana historia moderna, [...] las masas dieron

¹²⁰ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, pp. 119ss.

¹²¹ Citado por Arendt en Arendt, *Sobre la revolución*, p. 220, de Platón, *The Laws*, Libro VI, 775. En el original: “For the beginning, because it contains its own principle, is also a god who, as long as he dwells among men, as long as he inspires his deeds, saves everything”. Arendt, *On Revolution*, p. 213. Aquí radica la diferencia, para Arendt, entre la Revolución Americana y la Francesa: los franceses se olvidaron del origen y perdieron todo. La candidata socialista a la presidencia de la República francesa en 2007, Ségolène Royal, incluso plantea en su campaña la fundación de la VI República.

muestras a diario de que habían captado en lo esencial lo que había que hacer y demostraron que tenían capacidad para llevarlo a cabo”¹²².

Hasta aquí la grandeza positiva, destacada también por Arendt. Pero

“su voluntad política anticapitalista, *la poderosa exigencia de una política económica* o el *maximum général* estuvo indisolublemente unida a la idea del terror [...]. Precisamente por su inclinación al terror, desencadenó el dominio por una elite que se mostró tan despiadada con la democracia directa de los distritos como con sus enemigos”¹²³.

Fehér, que no es un pensador metafísico, no puede distinguir un origen esencialmente político de sus ramificaciones económicas, aunque también para él el hambre fue una causa principal de la extremada violencia de la Revolución Francesa¹²⁴. Si Arendt se empeña en la leyenda de un origen sin violencia, o separado de la violencia posterior – y para crear esta leyenda se sirve de la fundación americana, sólo “común acuerdo” y “promesas mutuas”¹²⁵ –, lo hace oponiéndose al mito de la violencia revolucionaria. En el mito contrario, es una vez más la violencia – no la promesa o el poder de la acción conjunta – la que crea y transforma la realidad social. Pero, para llegar a esa conclusión, Arendt se obliga a condenar la aspiración igualitaria que mueve a los pobres y a los desposeídos; es decir, reniega de la justicia social, aun a pesar de defender una justicia *política* que implica a los pobres no en cuanto pobres, sino en cuanto ignorados o invisibles para el mundo. Si, como dice Chantal Mouffe, parafraseando a Norberto Bobbio, “la idea de igualdad representa la columna vertebral de la perspectiva de la izquierda, mientras que la derecha, en nombre de la libertad, ha permitido siempre diversas formas de desigualdad”¹²⁶, entonces Arendt lógicamente pertenece a la derecha. Pero no se puede encasillar tan fácilmente a la filósofa alemana; o, al menos, no podemos permitirnoslo en este estudio, porque todo parece indicar que la cuestión de la violencia y de la libertad va más allá de la distinción entre derecha

¹²² Fehér, *La revolución congelada*, p. 110. Las cursivas son mías.

¹²³ *Ibid.* Las cursivas son mías.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 127. Fehér rescata las palabras de Albert Soboul: “el hambre se confirma como el elemento esencial en los movimientos populares” (nota 45). La cita la toma de Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l’an II: mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-9 Thermidor an II*, París, Librería Clavreuil, 1958, p. 439.

¹²⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 221. En el original se habla de “common deliberation” y “mutual pledges”. Arendt, *On Revolution*, p. 213.

¹²⁶ Mouffe, *La paradoja democrática*, “¿Una política sin adversario?”, p. 134. Fue el recientemente fallecido Ryszard Kapucinski el que dijo, sin embargo, que “[y]a no hay izquierda. Ni derecha. Entramos en un mundo de otras definiciones. No se puede entender y explicar el mundo usando esas definiciones y esas herramientas. Los partidos ya no existen”, en Espada, “Entrevista a Ryszard Kapucinski. Tres vueltas de tuerca 1968-1989-2000”, en *EL PAÍS*, 14 de agosto de 2000.

e izquierda. La aspiración a la visibilidad hace hablar y actuar en el mundo; en cambio, aspirar a la igualdad social, o a comer simplemente, destruye con furia el mundo: “fue precisamente una <<loca furia>> la que convirtió todos los sueños en pesadillas”¹²⁷. Esta furia es la que constituye el mito de la violencia creadora en, por ejemplo, Georges Sorel. Éste se refiere constantemente a la “energía revolucionaria”, en oposición a la “energía capitalista”¹²⁸ y afirma:

“Muchos anarquistas se cansaron de leer siempre las mismas grandilocuentes maldiciones lanzadas contra el régimen capitalista, y se pusieron a buscar una vía que les condujo a *actos verdaderamente revolucionarios*: entraron en los sindicatos que, mediante las huelgas violentas, realizaban, bien o mal, esa guerra social de la que tanto habían oído hablar”¹²⁹.

Es curioso que, para Sorel, lo verdaderamente revolucionario se da en el choque de energías contrapuestas. Esta es la razón por la que Sorel se vuelve a la noción marxista de la lucha de clases. Sólo que la energía es de los trabajadores; la burguesía es mediocre, vive confinada en “la ciénaga democrática”¹³⁰, mientras que los trabajadores quieren la gloria, como dijo Isaiah Berlin sobre Sorel, “son seres tocados por la gracia”¹³¹.

En el impulso revolucionario de los trabajadores descubre también Fehér una de las verdades de la democracia moderna, que es también su “problema intrínseco”¹³². Así,

“[l]os que soñaban con recrear Atenas en forma de una democracia universal tuvieron que reconocer por vez primera que la democracia moderna es para todos los hombres y no sólo para los que están libres de las cargas del trabajo”¹³³,

pero el problema consistía en combinar la soberanía del pueblo con la realidad social de los asalariados¹³⁴. Lo que para Fehér y Arendt responde a la difícilísima conjugación del poder político y la dependencia económica o, más secamente, el hambre, en Sorel se descubre como una virtud redentora; es el hambre y la

¹²⁷ Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 128. En el original: “it was precisely <<mad fury>> that turned dreams into nightmares for everybody”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 123. Arendt, en su réplica a Fanon, se refiere a las raras ocasiones en que las rebeliones tienen su origen en los sueños de venganza de los desheredados y oprimidos.

¹²⁸ Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, p. 135.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 97-98. Las cursivas son mías.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹³¹ Berlin, Prefacio a *Reflexiones sobre la violencia*, p. 27.

¹³² Fehér, *La revolución congelada*, p. 121.

¹³³ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁴ Ver *Ibid.*, p. 121.

desesperación lo que mueve la revolución. Para Sorel, la violencia revolucionaria es “un nuevo comienzo en el que los hombres volverían a ser sencillos, piadosos y severos. La barbarie no le asustaba”¹³⁵, lo que recuerda a aquella “catástrofe feliz” inevitable¹³⁶ y su “violencia sagrada”¹³⁷ que habría de devolver al mundo una pureza perdida, que según Talmon describía el temperamento revolucionario.

Arendt, que comparte el entusiasmo por las revoluciones, no tenía simpatía por la pasión violenta de Sorel y, sin embargo, comprendía que se trataba de un odio, hasta cierto punto justificable, a la sociedad burguesa¹³⁸. Este odio no se amplificaba, en cambio, con una verdadera pasión política:

“los fuertes sentimientos fraternales que engendra la violencia colectiva han seducido a muchas buenas gentes con la esperanza de que de allí surgiría una nueva comunidad y un <<hombre nuevo>>. La esperanza es ilusoria por la sencilla razón de que no existe relación humana más transitoria que este tipo de hermandad, sólo actualizado por las condiciones de un peligro inmediato para la vida de cada miembro”¹³⁹.

No se hacía política de la hermandad, ni siquiera de la hermandad de los amenazados. Esto ya lo había señalado Arendt, en un contexto diferente, al criticar las falsas relaciones que se establecían entre los refugiados judíos en Francia, en ese conmovedor artículo que es “Nosotros, los refugiados”. Ahí decía Arendt que “en vez de luchar [...] nosotros, los refugiados, nos hemos acostumbrado a desear la muerte a nuestros amigos y parientes”¹⁴⁰. Tampoco la hermandad de sangre o la hermandad en el odio eran políticas. La sangrienta hermandad era la que buscaban no sólo Sorel, también Jünger, con el objeto de revitalizar un mundo que se había vuelto muy aburrido. En efecto, Jünger hablaba de una “democracia de trabajo” en *El trabajador*, democracia que

¹³⁵ Berlin, Prefacio a *Reflexiones sobre la violencia*, p. 53.

¹³⁶ Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, p. 194.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹³⁸ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, pp. 165-66: “Esta violenta reacción contra la hipocresía, justificable en sus propios términos, pierde su *raison d’être* cuando trata de desarrollar una estrategia propia con objetivos específicos”. En el original: “This violent reaction against hypocrisy, however justifiable in its own terms, loses its *raison d’être* when it tries to develop a strategy of its own with specific goals”. Arendt, *Crisis of the Republic*, “On Violence”, p. 163.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 169. En el original: “it is true that the strong fraternal sentiments collective violence engenders have misled many good people into the hope that a new community together with a <<new man>> will arise out of it. The hope is an illusion for the simple reason that no human relationship is more transitory than this kind of brotherhood, which can be actualized only under conditions of immediate danger to life and limb”. Arendt, *Crisis of the Republic*, “On Violence”, p. 166.

¹⁴⁰ Arendt, *Tiempos presentes*, “Nosotros, los refugiados”, p. 12. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

“se halla emparentada más estrechamente con el Estado absoluto que con la democracia liberal, de la que parece brotar. Pero la democracia de trabajo es distinta del Estado absoluto por cuanto ella tiene a su disposición unas fuerzas que han sido movilizadas, que han sido alumbradas, por la acción de los principios universales”¹⁴¹.

La visión, sin embargo, estaba puesta en la violencia destructora del combate, de un modo muy parecido al que había sostenido Sorel. El combate se libraba por la Tierra, pues, para Jünger, “el trabajador es un Titán y, con ello, un hijo de la Tierra; obedece al sentido de la Tierra, como dijo Nietzsche, y lo obedece aun en aquellos sitios donde parece destruirla”¹⁴²; “la meta de la técnica es la espiritualización de la Tierra”¹⁴³, formulación de la revolución técnica que Arendt consideraba anti-política, esto es: destructora del mundo humano y, por ello, de la política misma.

Leamos la siguiente descripción que hace Jünger de las guerras nacionalistas de los países colonizados por los imperios europeos, una descripción en la que resuena el frío júbilo de la prosa jüngeriana:

“Es muy diferente enfrentarse a unos príncipes, a unas castas militares, a unos pueblos montañeses y a unas bandas de ladrones que se han sublevado, que enfrentarse a unos abogados, a unos parlamentarios, a unos periodistas, a unos premios Nobeles y a unas poblaciones que se han educado en las universidades europeas y en los que se ha despertado el sentido de la huera fraseología humanitaria y de la justicia abstracta. También produce menos quebraderos de cabeza el andar intercambiando balas en los valles de las cordilleras del fondo de la India o en los desiertos de Egipto que el andar intercambiando frases educadas en esos congresos que tienen a su disposición un eco mundial gracias a todos los medios de la técnica moderna de la información”¹⁴⁴.

La alegría apenas encubierta por la destrucción del asqueroso mundo burgués no es lo que más llama la atención en las palabras de Jünger. Antes bien, es la retórica crítica que emplea, tan semejante a la de otros críticos culturales y, sin embargo, tan refinada. También Arendt había descrito la auto-destrucción política de la burguesía por el capitalismo, aunque lo hizo en términos bien distintos a los empleados por Jünger; pero para Arendt había un cierto tipo de justicia poética en aquella auto-destrucción, donde el vínculo más destacable tenía que ver con la

¹⁴¹ Jünger, *El trabajador*, p. 242.

¹⁴² *Ibid.*, “De la correspondencia sobre *El trabajador*”, p. 344.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 329.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 231. Estas palabras podrían decirse hoy mismo y se oyen, aunque muy desmejoradas estilísticamente hablando, en la complacencia que levanta, en algunos círculos, un brutal atentado contra la ocupación americana en Irak o contra un edificio levantado en un aeropuerto por la apática Administración española.

burguesía y el capitalismo, vínculo del que la democracia liberal era un producto caduco y digno de caer en el olvido. Al fin y al cabo, había dicho Arendt,

“[a]llí donde la Nación-Estado apareció como conquistadora despertó la conciencia nacional y un deseo de soberanía entre los pueblos conquistados, derrotando por eso todos los propósitos genuinos de construir un imperio”¹⁴⁵.

La alegría, indudablemente, estaba ausente del análisis arendtiano, pero el fondo explicativo era el mismo: el capitalismo había destruido las aspiraciones políticas de la burguesía y se había alimentado del conflicto interno de la sociedad, hasta globalizarlo en una lucha de carácter mundial. En tal esquema, la Nación-Estado, con su sistema democrático de libertades parciales, estaba destinada a la demolición, a la crisis; además, este era un destino merecido en gran parte. No en vano dijo Jünger, de nuevo con fría transparencia, que “[e]s menester hallarse en los sitios donde cabe concebir la destrucción no como una clausura o terminación, sino como una anticipación”¹⁴⁶, que se ve con “los ojos de un extraño”¹⁴⁷, que son los ojos del crítico de nuestro tiempo:

“cuando lo que la crítica a nuestro tiempo hace es dejar constancia de la ruina completa de las cosas y recubrirlas de símbolos, concedámosle esas averiguaciones suyas y no se las discutamos. [...] La tarea [...] consiste en describir el enorme proceso de muerte de que estamos siendo testigos”¹⁴⁸.

Jünger, sin embargo, era capaz de dar un paso más allá:

“estamos necesitados no tanto de una crítica a nuestro tiempo cuanto de una crítica a los tiempos, de una ordenación distanciada y rigurosa del trasfondo histórico”¹⁴⁹.

En efecto, esta crítica a los tiempos – los ojos de un extraño que participa, con su mirada, en la catástrofe redentora – distingue a Jünger de la mayor parte de sus compañeros de generación, también de Arendt, y le emparenta directamente con Nietzsche. En la autora alemana, hay una crítica de su tiempo que se niega a despegarse de allí, motivo por el cual se rechaza también la posible salvación de la catástrofe. Sólo alguien que viene del futuro puede contemplar la destrucción del

¹⁴⁵ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, “Imperialismo”, p. 210. En el original: “Wherever the nation-state appeared as conqueror, it aroused national consciousness and derise for sovereignty among the conquered people, thereby defeating all genuine attempts at empire building”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 172.

¹⁴⁶ Jünger, *El trabajador*, p. 92.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 195.

mundo. Arendt, en cambio, se amarra al presente y a la participación en una realidad que también para ella es insatisfactoria. De ahí su insistencia en separar la comprensión (el crítico comprende, no actúa) de la acción, pero también en separar a ésta última de la violencia. La acción, incluso la revolucionaria, se enraíza en el presente y lucha con él, con su indignidad. De esta última distinción entre acción y violencia procede, asimismo, la radical contraposición entre las aspiraciones sociales de los trabajadores y la sublimación política que pueden – y deben – llevar a cabo. La democracia *no* es la de los trabajadores, sino la de los hombres que dejan de trabajar para volverse políticos. Esto separa a Arendt de Jünger y de Heidegger, pero también de los socialdemócratas. Revolución sin catástrofe, eso se reclama. Resulta curioso que Arendt tenga que rechazar a Jünger y que Jünger tenga también que rechazar a Arendt, a pesar de que sus análisis sobre la decadencia de la sociedad y de la nación burguesa coincidan a veces casi exactamente¹⁵⁰. Pero, no nos engañemos, Arendt también sintió de cerca la fascinación de la violencia y el papel que ésta tiene en política; así, en *Crisis de la República*, Arendt liga la vitalidad del guerrero homérico que siente la proximidad de la muerte antes de una batalla con la vitalidad del actor político, quien se asegura una fama inmortal con sus palabras y sus actos en la *polis*, a partir de la certeza de su muerte¹⁵¹. Pericles, como sabemos, tiene su antecedente en Aquiles. Tucídides lo tenía en Homero. Pero todos ellos supieron enfrentarse a la muerte y, con ello, a la acción. Nada hay más alejado de la cómoda pero falsa seguridad que desean los hombres modernos, encadenados a la vida: “toda vida es privada. Ninguna vida, mientras es vivida, puede soportar lo público”¹⁵².

¹⁵⁰ Dar una referencia exacta de todos los puntos en que coinciden ambos análisis sería una empresa demasiado larga y, seguramente, banal; basta la lectura de *El trabajador* para tomar en cuenta la visión común de la modernidad en los dos pensadores, a pesar de las abundantes diferencias estilísticas y también políticas. Los mayores puntos de comunicación, de los que aquí sólo se ha ofrecido una breve muestra tentativa, se ofrecen en el volumen dedicado por Arendt al imperialismo en *Los orígenes del totalitarismo*.

¹⁵¹ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 168: “Fue la certidumbre de la muerte la que impulsó a los hombres a buscar fama inmortal en hechos y palabras y la que les impulsó a establecer un cuerpo político que era potencialmente inmortal”. En el original: “It was the certainty of death that made men seek immortal fame in deed and word and that prompted them to establish a body politic which was potentially immortal”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 165.

¹⁵² Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, febrero de 1956, [14], p. 550.

5.2. La democracia, en crisis

Todo lo grande está en medio de la tempestad. (Platón, leído por Heidegger)

Aquello que Hannah Arendt reprochó a la Revolución Francesa, precisamente su carácter alucinado de infinitud, la histeria de hallarse siempre en revolución, acabó siendo parte de la tradición revolucionaria a la que Arendt, a su vez, pertenece. Esta es la contradicción de Arendt, que no es tal si se examina su pensamiento atendiendo más a la consistencia interna que a las opiniones aparentemente contrapuestas que sostuvo la filósofa en diversos ensayos. Son más los lemas y los criterios persistentes – la mayor parte de los cuales ya han sido señalados – en su filosofía que las contradicciones y las inconsecuencias; de hecho, contra la presentación habitual que se hace de la autora y que ella misma se empeñaba en sostener, son pocas las ocasiones en las que Arendt se contradice. Ni siquiera su tesis sobre la banalidad del mal, enarbolada un tanto ingenuamente en *Eichmann en Jerusalén*, se opone a la anterior afirmación sobre el mal radical en *Los orígenes del totalitarismo*, una vez pesamos ambas afirmaciones en la balanza ontológica de lo político (única fuente humana de radicalidad) y lo social (presencia histórica del desarraigo).

También es cierto que Arendt quiso fundamentar su teoría de la revolución en la comparación entre la Revolución Americana y la Francesa, donde la Americana resultaba, aparentemente, más política, es decir: verdadera o fiel al origen. Hemos visto, sin embargo, que la Revolución Francesa reproduce en algunos puntos lo verdadero para Arendt, en tanto dicha revolución se enfrentó al pasado, rompió la tradición y trató de establecer un nuevo origen, mientras la Americana ocurrió, por decirlo así, en una especie de limbo. En palabras de Ferenc Fehér, “[n]inguna revolución ha terminado tantas veces como la francesa”¹⁵³; en las de François Furet, fue “como si la Revolución, en tanto que historia, no pudiese superar su propia contradicción interna, que es la de ser a la vez la política y el fundamento de la política”¹⁵⁴. Una vez llevamos estas expresiones al terreno arendtiano, la Revolución Francesa vino a ser el símbolo del choque inevitable entre la sociedad moderna y el impulso original, político; es más,

¹⁵³ Fehér, *La revolución congelada*, p. 28.

¹⁵⁴ Furet, *La revolución a debate*, “La Revolución en el imaginario político francés”, p. 52.

viene a ser ejemplo de la dificultad inherente de toda política revolucionaria, que, según Arendt, equivale a decir: de toda política moderna. Si aceptamos la filosofía de Arendt como un tipo particular de crítica cultural, que es lo que estamos defendiendo en este trabajo, hemos de asumir que la crítica de la Revolución Francesa tiene un peso mucho mayor en su crítica de la democracia moderna que todas las referencias constantes – pero siempre iguales – a la *polis* ateniense y a la república americana.

Quien dice revolución, dice crisis: la revolución es un corte de la historia que emite un juicio sobre lo que ya ha pasado y sobre el porvenir. La revolución se pone fuera del tiempo en el sentido jüngeriano: “es como si no procediese de ninguna parte, ni en el espacio ni en el tiempo. Durante un momento, el momento del origen, es como si el que lo produce hubiera abolido la secuencia de la temporalidad”¹⁵⁵; en este sentido, la relación que establece la revolución con el tiempo pasa a ser el dato fundamental de la conciencia histórica moderna, pues se recae constantemente en

“la idea de un alfa, de un reinicio absoluto; si éste no pudo materializarse en 1789 o en 1791, no por ello dejó de reemprenderse en 1792 o en 1793. La conciencia revolucionaria a la francesa mezclará la representación del tiempo como maldición con la reducción del tiempo a la imagen de la aurora”¹⁵⁶.

La revolución, en efecto, maldice el pasado y anuncia el futuro, pero su tiempo está, más que ningún otro, enraizado en el presente y en lo que éste tiene de plena incertidumbre y de resolución sin espera. Los revolucionarios, al fin y al cabo, actúan con o sin planes en un abismo temporal y sin tener idea de lo que están haciendo (otra cosa es lo que crean, una cuestión con mero interés psicológico). Su carácter político, si empleamos este término con el significado arendtiano, lleva a la revolución a darse la mano directamente con el pasado más remoto, con el hecho mismo de nacer o de despertar a la política; aquí también se ve su aurora. Pero, por lo que sabemos, la aurora que trae la revolución está nublada, pues las condiciones modernas no hacen más que actualizar en el mundo la ausencia, o la huida, o el olvido, de la política. Lo que distingue a Arendt de Jünger está bastante claro: Jünger establece la mirada del crítico cultural, la mente

¹⁵⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 212. En el original: “it is as though it came out of nowhere in either time or space. For a moment, the moment of beginning, it is as though the beginner had abolished the sequence of temporality itself”. Arendt, *On Revolution*, p. 206.

¹⁵⁶ Furet, *La revolución a debate*, “La idea francesa de la Revolución”, p. 73. Furet cita a Michelet, quien escribió: “el tiempo ya no existía, el tiempo ha sido aniquilado” (p. 73; no consta la cita).

revolucionaria, pero no sus actos; en Jünger, por ello, la crítica cultural es pura crítica y sólo resta “participar en esto y servir en esto: ésa es la tarea que se aguarda de nosotros”¹⁵⁷. Arendt, muy al contrario, trata de distinguir nítidamente entre el crítico y el revolucionario: y es debido a esto que ella no se sitúa en ninguno de los dos puntos contrarios – ni es crítica ni participa de la acción –, sino que quiere servir el puente para comprender a los dos. Su tarea, entonces, es comprensiva. No cree traer, con ella, ninguna revolución, ni mucho menos tampoco una *revolución del pensamiento*, pues la mente no puede ser revolucionaria. Por esto, su propósito será comprender la revolución, en tanto comprenderla puede infundirle un nuevo – y, esta vez, mejor fundado – brío en su relación con la democracia.

Y, entonces, ¿por qué decir que la filosofía política arendtiana es revolucionaria? No solamente porque considere que la revolución es el eje político de la modernidad. Veamos, en este punto, la discusión de las ambigüedades de la revolución que lleva a cabo Bronislaw Baczko en su texto sobre el revolucionario romántico:

“son revolucionarios los que inventan, piensan y organizan su acción política en función de un proyecto de revolución, o, para decirlo de otra manera, en función de la elección de una revolución para realizar su proyecto político”¹⁵⁸.

Y continúa en una nota explicando la historia de la palabra “revolución” que, recordemos, también sorprendía a Arendt. Así, la palabra comenzó su andadura en la astronomía, donde “designaba un movimiento en curva cerrada, como el retorno periódico de un astro tras el recorrido de su órbita”, para acabar significando, en el vocabulario político moderno, “el corte en el tiempo, su división en un *antes* y un *después*, un momento de no retorno donde la historia arranca de nuevo”¹⁵⁹. Como vemos, la revolución era para Arendt casi un destino; nada podía acoplarse mejor a su propia visión de la política, cuyas apariciones remiten siempre a un pasado desconocido y, sin embargo, constante en la historia humana. Parecen apropiadas aquí las palabras de Jean Paul, quien, según Sergio Givone, extrajo las últimas consecuencias del romanticismo de Novalis cuando dijo

¹⁵⁷ Jünger, *El trabajador*, p. 275.

¹⁵⁸ Baczko, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, p. 276.

¹⁵⁹ *Ibid.*, nota 1.

que “Dios, retraído como un ojo centelleante, no es ya sino una órbita negra y cavernosa”¹⁶⁰. La órbita de la política.

Al esforzarse por comprender la realidad de su tiempo, Arendt confía en trazar la órbita de la política y en que algunos sean capaces de seguirla. Los revolucionarios húngaros y los universitarios americanos que, pacíficamente, protagonizaron las primeras etapas de la rebelión estudiantil¹⁶¹ parecen los indicados para ello. Son los nuevos, pálidos reflejos de los otros y más antiguos héroes. La reconciliación se da sólo con la órbita recorrida, esto es, con la historia política, no necesariamente con el resto del mundo, aunque ayuda. Por eso se somete la revolución a una crítica cruda, pero con un propósito renovador de lo revolucionario. Se *purifican* críticamente los elementos *sociales* de las revoluciones, a modo de aviso para los iniciados en la navegación o para los que quieran iniciarse, si bien la política arendtiana en modo alguno trata de constituir en torno a sí un culto cerrado, antes al contrario: avisa, sí, pública y honradamente sobre el peligro de socializar la próxima revolución. Ferenc Fehér lo comprendió así cuando, al establecer la comparación de rigor entre la crítica de Cochin a la revolución democrática y la de Arendt, afirmó que ésta

“es igualmente crítica con la democracia, pero por diferentes razones. Arendt considera la democracia como una realización incompleta e imperfecta de la *constitutio libertatis*. Critica la teoría (y la práctica) del consenso tanto como Cochin y Furet. *Pero su conclusión es radical: el conjunto del espacio republicano debe organizarse, o más bien autoconstituirse, bajo el signo de la libertad*”¹⁶².

Ya vimos en el punto anterior lo que supone dicha autoconstitución: el sistema federal de consejos, la democracia *verdadera* en la que de desintegran tanto la soberanía (*kratia*) como el pueblo (*demos*).

Fue Reinhart Koselleck el que, en *Crítica y crisis*, desveló el vínculo inseparable entre la actividad crítica de la Ilustración y el fenómeno político-moral de la revolución. En opinión de Koselleck, la crítica moral de la sociedad burguesa – traída como resultado del desafío que la esfera privada lanzó progresivamente al

¹⁶⁰ Givone, “El intelectual”, en *El hombre romántico*, p. 270. La cita de Jean Paul es de *Siebenkäs*, ed. N. Miller, vol. II, Munich 1971.

¹⁶¹ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, pp. 213ss.

¹⁶² Fehér, *La revolución congelada*, p. 16, nota 24. Las cursivas son mías. Tanto Cochin como Arendt compartían la crítica de las sociedades filosóficas que perpetraron la revolución en Francia y las consideraban culpables del terror.

Estado, un desafío que Hobbes originó pero del que nunca fue plenamente consciente¹⁶³ – acabó ignorando todas las condiciones reales de la política estatal, de modo que la moral se tragó la política e hizo nacer el híbrido revolucionario. En este sentido, “el juicio crítico implica la igualación de todo y de todos, incluyendo al Rey, [...] despoja a la figura histórica de su significado”¹⁶⁴. El problema que Koselleck, entonces, observó en la actividad crítica ilustrada fue que juzgaba en esencia, sin contexto, sin relativizarse, que era justo lo contrario del límite que Pierre Bayle había intentado ponerle al uso de la razón crítica¹⁶⁵; “en cada caso, el vínculo autocreado con el futuro permitía que el juez racional se convirtiera en un crítico del presente”¹⁶⁶, lo cual tuvo un resultado inevitable y apropiado a la lógica interna de la crítica: la crisis. En este sentido,

“la conciencia de la crisis [...] dio lugar a predicciones del colapso del orden político existente, predicciones que en sí mismas eran síntomas de la crisis”¹⁶⁷.

Ahora bien, según vemos en el análisis de Koselleck, la razón crítica produjo un pensamiento histórico cuya panacea era siempre la revolución. Crítica y crisis comparten, en efecto, la misma raíz: el término *kritikos* designa en griego al juez que decide y corta la realidad con su decisión. Esto no quiere decir que la propia Hannah Arendt diera demasiada importancia a la actividad crítica en su pensamiento; de hecho, éste no era uno de sus lemas preferidos ni tampoco uno de los criterios a los que se apelaban en el discurso, a pesar de que más adelante habrá que valorar el papel del juicio en su filosofía política. Digamos que Arendt no era una de esas pensadoras que se justificaban por la necesidad de ejercer la crítica del mundo tal y como era, aun haciendo esto justamente. No obstante, el análisis de Koselleck nos resulta igualmente valioso en el caso de Arendt, si queremos identificar, como hemos estado haciendo, los elementos morales que unen su discurso político y democrático con la tradición a la que, por otro lado, intenta oponerse. Pues Arendt pretende distinguir – y es esta la principal razón de su demolición del jacobinismo – entre una esfera moral y una esfera política¹⁶⁸, sin

¹⁶³ Ver Koselleck, *Critique and Crisis*, pp. 23ss.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 118-19. La traducción es mía.

¹⁶⁵ Sobre el papel de Bayle, ver *Ibid.*, pp. 107ss. Como la razón crítica era, para Bayle, exclusivamente destructiva, no podía participar de la política ni entrometerse en ella, pero sí en todo lo demás como una actividad únicamente mental.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 110. La traducción es mía.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 127. La traducción es mía.

¹⁶⁸ Arendt no profundiza demasiado en la diferencia entre la moral y la política, limitándose al importante texto “El pensar y las reflexiones morales”, incluido en Arendt, *De la historia a la acción*, pp. 109ss., y a

demasiado éxito, como veremos siguiendo a Koselleck. Todo el edificio moral de la crítica, y de la crisis que identifica y a la vez produce, se sostiene sobre la base que es capaz de ver la distinción entre una revolución y una guerra civil. Tal es la clave del argumento de Koselleck contra la hipocresía de los revolucionarios.

La revolución es moral, pero la guerra civil es política. Según explica Koselleck en una larga nota, la política dejó de verse como una cuestión que afectaba a la decisión entre Estado o guerra civil – que era como la veía Hobbes en *Leviatán* – para convertirse en otra cosa:

“la antítesis moral de la esclavitud y la revolución. El tono general de la Ilustración era este: las revoluciones son necesarias. [...]. El concepto de la revolución [...] de hecho invoca la guerra civil moralmente, pero la encubre políticamente”¹⁶⁹.

En este esquema moral, que niega la guerra civil y la consiguiente matanza entre vecinos, si todos somos esclavos y servimos a un poder ilegítimo es nuestro deber recobrar la dignidad que nos ha sido robada, pues, evidentemente, moralmente *no podemos ser esclavos*. En palabras de Arendt, que parafrasea e interpreta a su vez a Rousseau, “los esclavos no hacen ninguna revolución”¹⁷⁰. Trasladando todo esto a la política revolucionaria según Arendt la comprende, observaremos que la lucha por la libertad, aun cuando pasa por ser pacífica para ser *verdaderamente política* – el poder alumbra y la violencia quema –, encubre o, más bien, pasa de puntillas por encima del problema de la violencia. Arendt se limita a establecer una distinción férrea – que, en su idioma, significa conceptual y filológica – entre la política y la violencia. Otra cosa es que cada revolución histórica tenga su origen en un fratricidio. Arendt comprendía el problema de la violencia en las revoluciones, como dan a entender muchos de sus comentarios bien sobre la sempiterna Revolución Francesa, bien sobre la esclavitud oculta de la fundación americana, bien sobre la violencia del *Black Power* en la lucha de los negros por sus derechos civiles. En los términos que hemos aprendido de Koselleck, matar a

sus comentarios sobre Maquiavelo, por ejemplo en “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y en futuro*, p. 149, donde describe la *virtù* de Maquiavelo como algo exclusivamente político. En estos textos, de todas formas, se adivina la dimensión moral de su concepto de la política.

¹⁶⁹ Koselleck, *Critique and Crisis*, pp. 160-61, nota 6. La traducción es mía.

¹⁷⁰ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, p. 621. Arendt parafrasea el siguiente texto de Rousseau: “los viles esclavos sonríen con cierto aire de burla cuando oyen la palabra libertad”, en Rousseau, *El contrato social*, Libro III, Cap. XII, p. 155. Si, para Rousseau, la esclavitud es de índole abiertamente moral, para Arendt se trata de un asunto más complicado: los esclavos se rebelan y rabian, pero sólo los hombres libres hacer surgir la libertad, es decir, se revolucionan. El plano moral se confunde con el político, pero sin llegar tampoco a una perfecta yuxtaposición.

los vecinos tenía una justificación moral, la justicia¹⁷¹. En cambio, Arendt concebía la política, y esto incluía a la política revolucionaria, como una actividad asociativa cuyos fines eran positivos y que excluía el uso de la fuerza y la amenaza de muerte, más aún, entonces, la matanza; esto quiere decir que podía hablarse de política cuando los vecinos se reunían y hablaban en vez de matarse, lo que indudablemente excluye la guerra civil, pero también gran parte del hecho revolucionario.

La cuestión se volvía tan compleja en los propios análisis políticos de Arendt que no puede decirse tampoco que intentara fundamentar una política estricta y resueltamente revolucionaria. Esto significa: no llamaba a la revolución, a pesar de sus breves momentos de encandilamiento con lo que el fenómeno tenía de libre y novedoso. El estudioso de Arendt se encuentra a menudo con un mito, impulsado por ella misma, acerca del valor que la filosofía le concedía a los hechos; dicho mito ha sido recientemente fomentado por Salvador Giner, quien dice que “[t]rate de lo que trate, Arendt parte de los hechos, las cosas, los acontecimientos. Nunca de una teoría previa general”¹⁷². No es así: Arendt parte de la condición ontológica de la pluralidad, cuya manifestación es la política. La política es la condición de posibilidad de lo humano. Esta es la teoría, y va más lejos que a la esquina de la *polis*. Lo que sí es cierto es que Arendt, al contrario que muchos politólogos postmodernos, confronta siempre su teoría política con los hechos, unas veces con mayor fortuna que otras; pero se niega a pasar por encima de ellos o a reducirlos, explícita e impudicamente, a los textos. Fue ella la que dijo, en una introducción de 1948 a una serie de ensayos políticos, que

“[n]inguno de los ensayos que siguen se ha escrito – así lo espero – sin conciencia de los acontecimientos de nuestro tiempo [...]. Pero creo y confío en que no me he situado en ninguno de ellos sobre el suelo de estos hechos; en ninguno he aceptado como necesario y como indestructible el mundo creado por los hechos”¹⁷³.

Con lo que, evidentemente, dejaba claro su rechazo del historicismo. Esto era así por una razón que entraba directamente en contacto con su concepción de la política; ella misma nos dio la clave, al decir que “nunca debería uno apartarse de

¹⁷¹ Ver el discurso de Saint-Just en Ventoso sobre la justicia revolucionaria en Fehér, *La revolución congelada*, p. 188.

¹⁷² Giner, “Hannah Arendt. La primacía moral de la política”, *Claves de Razón Rráctica*, p. 14.

¹⁷³ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Dedicatoria a Karl Jaspers”, p. 262. Esta dedicatoria está escrita, en efecto, como una carta a su maestro y amigo Karl Jaspers. Aunque el texto sea del 48, puede tomarse como una declaración general de intenciones.

ese suelo sin saber *lo que hace y por qué lo hace*¹⁷⁴ y ella lo hacía porque sólo podía volverse a hacer política desde esa “distancia específicamente humana frente a lo fáctico”¹⁷⁵ que era el presupuesto de la libertad. Lo hacía por la política y porque precisamente eso era *pensar políticamente*.

Un elemento fundamental de la política es la confianza. Los hombres de acción confían en el mundo y en los hombres junto a los que van a actuar para cambiarlo. En este sentido, puede considerarse un hecho histórico que, cuando los vecinos se reúnen en pueblos o en barrios, unas veces se politizan y otras veces se matan; de manera que la mayor parte de las veces ambas cosas se presentan vestidas o de promesa o de amenaza. Pero del hecho mismo de la reunión surge la confianza o la desconfianza típica de los vecinos o de los que se encuentran en proximidad. Así, lo que caracterizaba a la rebelión estudiantil que Arendt presencié en la universidad de Berkeley y sobre la que teorizó en “Sobre la violencia” era “su puro coraje, [...] una sorprendente voluntad de acción y [...] una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios”¹⁷⁶; por esta razón y por su confianza en el mundo y en sí mismos, los estudiantes pudieron reivindicar de nuevo la democracia participativa¹⁷⁷. Por el contrario, cuando Arendt, judía, viajó a Alemania después de la guerra no pudo menos que preguntarse si estaba justificada la sospecha general y si, por lo tanto, podía volverse a pensar en los alemanes como seres políticos:

“entre los hechos de este mundo en que hoy vivimos se cuenta también esa fundamental desconfianza entre los pueblos y entre los individuos, que no desapareció al desaparecer los nazis ni podía desaparecer con ellos [...]. [N]os resulta hoy casi imposible no preguntar al primer alemán con el que nos topamos: <<¿tú qué hiciste en los doce años de 1944 a 1945?>>”¹⁷⁸.

Su respuesta, lejos de resultar complaciente, retuvo la misma ambigüedad que veía en la política:

“[t]ras esta cuestión laten [...] una aflictiva incomodidad por exigir a un ser humano algo tan inhumano como que justifique su existencia, y el acecho de la sospecha de si no se estará ante alguien que precisamente trabajó en una fábrica de la muerte, o bien ante alguien que, cuando supo algo de las

¹⁷⁴ Íbid. Las cursivas son mías.

¹⁷⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, 1963-1964, [21], p. 609.

¹⁷⁶ Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 123. En el original: “psychologically this generation seems everywhere characterized by sheer courage, an astounding will to action, and by a no less astounding confidence in the possibility of change”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, pp. 117-18.

¹⁷⁷ Ver Íbid., p. 129.

¹⁷⁸ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Dedicatoria a Karl Jaspers”, p. 263.

monstruosidades del régimen, respondió con un <<No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos>>. *Que para lo primero no había que ser un asesino nato, ni para lo segundo un cómplice vendido, y ni siquiera un nazi convencido, es en verdad lo inquietante y lo perturbador, que hace que tan fácilmente nos seduzcan las generalizaciones*¹⁷⁹.

En efecto: como para la política, no hacía falta más que ser vecinos de un mismo país.

Hannah Arendt escribió una conferencia que derivaba de aquel hecho perverso de la vecindad alemana y que se tituló “Los huevos rompen a hablar” (*the eggs speak up*, cuya traducción literal, sin el juego lingüístico que permite el español, sería algo así como “los huevos alzan la voz”). En esta frase, que Arendt recogió de un poema de Randall Jarrell titulado “Una guerra”¹⁸⁰, se pone de manifiesto el ideal democrático de la filósofa con una luminosidad que sólo es propia de las más acertadas metáforas. En último término, lo que interesaba es que los huevos hablasen y no el producto final (la tortilla); esto es: importaba la historia de los hombres pero no la Historia de la Humanidad. En ese texto, que se suele fechar entre 1950 y 1951, la autora enunciaba el principio máximo de la política frente a la filosofía de la historia: la dijo

“en una frase solitaria, casi de manera incidental, [...] uno de los hombres más solitarios de la generación pasada, George Clemenceau, cuando en su combate en el *Asunto Dreyfuss* exclamó de repente: <<*L’Affaire d’un seul est l’affaire de tous*>> (<<El asunto de uno solo es el asunto de todos>>)”¹⁸¹.

Arendt insistía así en una política sin violencia: la política consiste en que los hombres hablen, no en que se “rompan”. Insistía asimismo en una política democrática: lo que se hace contra uno tiene que ver con todos, no con ese uno solamente. Así la democracia se equilibra a sí misma: el poder extremo de “todos contra uno”¹⁸² (la democracia totalitaria) no se vuelve violento porque la situación de ese uno es “asunto de todos” (la democracia auténtica). Se enfrentaba, con

¹⁷⁹ Íbid. Las cursivas son mías.

¹⁸⁰ El poema encabeza el artículo: “No pueden romperse los huevos sin hacer una tortilla / - Es lo que les dijeron a los huevos” (*You can’t break eggs without making an omelette / - That’s what they tell the eggs*). El lema instrumental “No puedes hacer una tortilla sin romper los huevos” se distorsiona, con el totalitarismo estalinista, en “No puedes romper los huevos sin hacer una tortilla”. Es decir, si rompes huevos, tendrás por arte de magia la tortilla. La violencia es el fin. En Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Los huevos rompen a hablar”, p. 327 y p. 334.

¹⁸¹ Íbid., p. 343. Sobre el Asunto Dreyfuss, ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1 “Antisemitismo”, Cap. 4 “El <<Affaire Dreyfuss>>”, pp. 135ss.

¹⁸² Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, septiembre de 1968, [89], p. 677 y Cuaderno XXVI, febrero de 1969, [10], pp. 688-89.

esto, al problema político-democrático: ¿cómo se convierte la sociedad en democrática? ¿Cómo se consigue que los hombres sean políticos y se preocupen por el asunto de uno, que es, también, el suyo? Pues ni el desastre europeo del siglo XX ni el *affaire* Dreyfuss del XIX dan grandes esperanzas al respecto.

La permanente infidelidad de la democracia a sí misma es culpable tanto del ímpetu revolucionario como de su colaborador intelectual, la crítica cultural, y esto también ocurre en la filosofía de Hannah Arendt. Hay una duda que sobrevuela todas las teorías democráticas y que afecta a la propia capacidad de la gente para organizarse sobre la base del respeto; esta duda, que todavía no había dado su vuelco democrático, ya se expresaba en la tesis doctoral de Arendt, de 1929, donde una de las cuestiones planteadas en torno a la filosofía de Agustín de Hipona tenía que ver con el amor al prójimo. Este era un dilema irresoluble: después de varias páginas analizando la cuestión, Arendt concluía con cierta desesperación que “la verdadera relevancia del amor al prójimo sigue siendo incomprensible”¹⁸³. Sobre la base de esta discusión, es evidente, se encontraba la reformulación del coestar heideggeriano, de la que la política democrática constituye una nueva vuelta de tuerca, como sabemos. El amor cristiano, tal y como lo articuló Agustín, fracasaba porque

“se ama el mismo origen [...]. El cristiano puede así amar a todos los hombres porque cada uno es sólo una ocasión de amor, y cualquiera puede valer como ocasión de amor. [...] [H]asta el enemigo y hasta el pecador son considerados ocasiones de amor. En verdad no es al prójimo a quien se ama en el amor al prójimo: es al amor mismo. Y con ello se suprime la relevancia del prójimo como prójimo”¹⁸⁴.

Este era también, como luego descubrió, el fallo de toda política basada en criterios humanitarios. Se amaba a la Humanidad pero no a los hombres que nos rodeaban. De ahí que el humanismo, reconstrucción secular del cristianismo agustiniano, tuviera que reconstruirse a su vez desde el punto de vista político de la amistad vecinal, por decirlo en los términos de Jefferson que tanto impactaron a Arendt.

Muchos autores cometen el error de implicar a Arendt en una lectura comunitarista de la *polis*. Así la concibe Chantal Mouffe, que no reflexiona en

¹⁸³ Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, p. 133. Esta obra se citará siempre en su traducción española.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 129.

ningún momento sobre la visión del “pluralismo agonista” en Arendt, a pesar de que es ella quien más ha pensando esta cuestión política que tanto interesa, por su parte, a Mouffe¹⁸⁵. La realidad es que Arendt, en su lucha con el concepto heideggeriano de coestar, recupera el universalismo de origen cristiano en su concepto de la política democrática; esto es así porque ninguna barrera nacional impide, en absoluto, que pueda surgir la política o que los hombres se inspiren en la antigua *polis*, incluso sin saberlo. Este es el caso de las revoluciones, por ejemplo: América, Francia, Rusia, Hungría, la antigua Checoslovaquia, la universidad de Berkeley son algunos de los lugares en los que ha sobrevenido de golpe la *polis*; y es de esperar que haya ocurrido u ocurra en otros lugares, aunque Arendt no haya tenido tiempo o interés para dedicarle su atención¹⁸⁶. La esencia del argumento acabamos de decirla: la *polis* sobreviene en medio de un mar de cosas (sociales o de otro tipo). Pero, como aparece en esta situación contrapuesta, es decir, donde se contraponen todos esos otros elementos que pueden ser apolíticos o incluso anti-políticos, nada viene a asegurar su permanencia ni tampoco nada asegura que venga; es por eso que la democracia puede trabajar contra sí misma, lo que quiere decir que, la mayor parte de las veces, hay elementos democráticos (pues responden a la participación del pueblo llano) que niegan el impulso democrático mismo (la aspiración a que el pueblo llano participe). Demócratas que impiden la democracia; políticos que cometen crímenes.

Es bien sabido que algunos hombres pueden tirarse los trastos a la cabeza en una habitación – no hace falta más que acudir a ciertas comunidades vecinales – o al menos hablarse con insultos. Todo esto son cosas que llueven en una situación potencialmente política; son cosas con las que hay que tratarse y por las

¹⁸⁵ Mouffe integra a Arendt en “el enfoque ético-particularista”, junto con Levinas, “Heidegger o incluso Nietzsche”, en Mouffe, *La paradoja democrática*, “Conclusión. La ética de la democracia”, p. 141. Mouffe plantea su versión del “pluralismo agonista” en diferentes puntos de sus obras, por ejemplo en el artículo “¿Una política sin adversario?” en *La paradoja democrática*, pp. 120ss., o en “Introducción. Por un pluralismo agonístico”, en *El retorno de lo político*, pp. 11ss.

¹⁸⁶ Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 183: “No sabemos si estos acontecimientos son los comienzos de algo nuevo – el <<nuevo ejemplo>> – o los estertores de una facultad que la Humanidad está a punto de perder. [...] [P]arece que habrá una posibilidad de realización del <<nuevo ejemplo>>, aunque sea en un pequeño país o en sectores reducidos y bien definidos de las sociedades de masas”. En el original: “We do not know if these occurrences are the beginnings of something new – the <<new example>> – or the death pangs of a faculty that mankind is about to lose. [...] [I]t looks as though the setting of a <<new example>> will have a chance, if at all, in a small country, or in small, well-defined sectors in the mass societies of the large powers”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, pp. 180-81.

que Arendt pasa sin hacer ruido porque, aunque estén ahí, no son importantes. Es, en cambio, importante el hecho de la reunión: ponga a diez personas juntas “en torno de una mesa, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones”¹⁸⁷. La palabra es “puede”, no “debe” ni “tiene que”. Sin duda, lo esencial es que pueda pasar, motivo por el que vale la pena intentarlo o poner las condiciones para que ocurra; la pena sería, en este caso, que el acto político acabase con la mesa tirada en el suelo y los insultos volando por la habitación; la versión minimalista de la guerra civil sobre la que avisaba Koselleck. A lo que Arendt respondería: si no intentamos hacer bien la revolución, o volver a la política, tampoco evitamos la guerra civil; pues nada asegura que la ausencia de aspiraciones revolucionarias, o por lo menos de mejora del mundo, implique de por sí una condición *pacífica*. Y, de hecho, no hay más que mirar a los tiempos de paz para darse cuenta de que en ellos se larvaban mil excusas violentas y mil odios que trajeron guerras. Esta es de hecho la tesis de Arendt: que la paz y la seguridad de las sociedades europeas eran y siguen siendo potencialmente violentas (el fenómeno es distinto en América, por cuanto Arendt considera que allí continúa existiendo un fundamento político).

Antes del siglo XX, la guerra fue la continuación de la política por otros medios, según la clásica fórmula de Clausewitz. Arendt no le concede mucho espacio a la guerra, no al menos en lo que ésta tiene de condición ontológica apolítica, es decir, *sin polis*; sí a la “guerra total”, la guerra que hemos conocido en el siglo XX, y a sus consecuencias¹⁸⁸. Ésta sí le interesa porque sólo ella ha demostrado que puede acabar con la especie humana y, por ello, con la política (recordemos que Arendt vivió no sólo el Holocausto, también la bomba atómica y la guerra fría); por eso, el siglo XX ha transformado la esencia de la guerra, de manera que ésta es ahora, por primera vez en la historia humana, el “pecado

¹⁸⁷ Íbid, “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, pp. 233-34. En el original: “But if only ten of us are sitting around a table, each expressing his opinion, each hearing the opinions of others, then a rational formation of opinion can take place through the exchange of opinion”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Thoughts on Politics and Revolution. A Commentary”, p. 233.

¹⁸⁸ Ver Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, pp. 100ss. En estas páginas, Arendt pone de relieve la diferencia ontológica entre la guerra clásica y la moderna: mientras la guerra de Troya es el acontecimiento bélico originario que da lugar, en cierto modo, al canto redentor de Homero (p. 108), la guerra moderna es aniquiladora de todo lo humano. Johan Huizinga lo concibe de una manera similar: “La teoría de la guerra total ha renunciado al último resto de lo lúdico en la guerra y, con ello, a la cultura, al derecho y a la humanidad en general”. En Huizinga, *Homo ludens*, p. 118.

mortal”¹⁸⁹ que puede llevar a matar “algo posiblemente inmortal”¹⁹⁰. ¿Qué es eso inmortal, que no podía matarse, y que ahora, con la guerra total, corre un absoluto peligro? Evidentemente, la política: donde los hombres ya no existen, o tienen demasiado miedo a la muerte, es imposible que algunos se atrevan a la vida peligrosa del político. Por tanto, no se trata, como en la crítica de Koselleck, de avisar de la violencia implícita en la lucha democrática; antes bien, la violencia es algo con lo que hay que vivir, que hay que tolerar en favor del peligro, del coraje que se encara al vivir políticamente. Lo que es intolerable, ahora sí, es la ausencia de política que deriva de la amenaza de una guerra total.

La política está en peligro de extinción, pero el político es un hombre peligroso. ¿Esto por qué? No se trata de una de las paradojas que surgen de pensar las distinciones arendtianas, sino de que esta doblez la lleva dentro la política misma y hoy más que nunca: no sólo porque se trata de atreverse, de exponerse al mundo y de hacerse vulnerable ante él, sino porque el político puede ir demasiado lejos en su atrevimiento; se mezcla, entonces, el coraje del político con la propia vulnerabilidad del mundo ante los excesos de la política; y todo ello puede acabar en la extinción. ¡A tanto hemos llegado! En este punto, cuando no se puede retroceder, lo único que importa es que los pocos hombres de acción se empeñen en salvar no sus vidas, ni las de otros, sino la posibilidad de lo político, que es el trasfondo sobre el que podemos ser humanos. Esta es la labor de los nuevos revolucionarios. En palabras de Karl Jaspers, que Arendt eligió para encabezar *Los orígenes del totalitarismo*: “No someterse ni a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente”¹⁹¹. En el ser por entero del presente, se puede lo mismo negar u olvidar el peso del pasado, incluso omitir lo más desagradable del presente y su amenaza; se puede ser político. Arendt justifica la hipocresía de los revolucionarios que atacaba Koselleck: la guerra civil no es nada comparable a la guerra total o a la aniquilación, al desierto que se avecina. Donde hay un desierto tampoco puede haber una guerra: la violencia, “cuando es total y,

¹⁸⁹ Arendt, *¿Qué es la política?*, “Introducción a la política II”, p. 105.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁹¹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1 “Antisemitismo”, “Prólogo a la primera edición norteamericana”, p. 11. En el original la cita aparece en alemán: “Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Preface to the First Edition”, p. xxv.

literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre”¹⁹², pierde también su cualidad humana. Hay una diferencia ontológica entre la guerra civil y la guerra total, que sólo hemos llegado a conocer en el siglo XX.

¿Qué pasa, entonces, con la hipocresía de los políticos? Los hombres de acción mienten porque creen que todavía puede politizarse el mundo, es decir, que el mundo se puede mejorar:

“El embustero [...] es actor por naturaleza; dice lo que no es porque quiere que las cosas sean distintas de lo que son, es decir, quiere cambiar el mundo”¹⁹³.

Estos son los excesos que cometen los políticos. La tensión entre la aspiración moral a la revolución y la realidad física de la violencia cuando estalla la crisis, que Koselleck identificó con la hipocresía de la crítica, no es tal o, en cualquier caso, es una tensión constitutiva de lo político. Mentir era, en muchos casos, lo que los políticos hacían en lugar de recurrir a las armas. Arendt dedicó una serie de ensayos a la mentira en política – uno de ellos, incluido en *Crisis de la República*, se titula así – y a la relación doble que ambas tenían con la verdad. Puesto que el totalitarismo lo había cambiado todo, no era lo mismo la “mentira organizada” totalitaria, “la manipulación masiva de hechos y opiniones”¹⁹⁴, que la antigua habilidad que tenían los políticos para mentir y que, en cierto modo, continúa constituyendo una de las virtudes políticas:

“la deliberada negación de la verdad fáctica – la capacidad de mentir – y la capacidad de cambiar los hechos – la capacidad de actuar – se hallan interconectadas”¹⁹⁵.

¹⁹² Íbid. La mención de Arendt a las piedras trae a la memoria a Jünger en *El trabajador*; las piedras eran del trabajo humano de los siglos, las ciudades derruidas: “Esas piedras que se hallan ocultas bajo la arena del desierto o bajo la hiedra son monumentos que conmemoran no sólo el poder de los fuertes, sino también el trabajo anónimo, la más pequeña operación que aquí se efectuó con las manos”. En Jünger, *El trabajador*, p. 65. El trabajo que hizo las ciudades se opone y guarda, a la vez, la acción de los ciudadanos dentro de las murallas. Ésa es la relación entre el trabajador jüngeriano y el político arendtiano.

¹⁹³ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “Verdad y política”, p. 263. En el original: “The liar [...] is an actor by nature; he says what is not so because he wants things to be different from what they are – that is, he wants to change the world”. Arendt, *Between Past and Future*, “Truth and Politics”, p. 246.

¹⁹⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “Verdad y política”, p. 265. En el original: “mass manipulation of fact and opinion”. Arendt, *Between Past and Future*, “Truth and Politics”, p. 247.

¹⁹⁵ Arendt, *Crisis de la República*, “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, p. 13: podemos “imaginar que las cosas pueden ser también diferentes de lo que en realidad son”. En el original: [we could] *imagine* that things might as well be different from what they actually are. In other words, the deliberate denial of factual truth – the ability to lie – and the capacity to change facts – the ability to act – are interconnected”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers”, p. 5.

Es más, cuando, en el *Diario Filosófico*, Arendt define “mentira”, escribe: “indica libertad frente a los hechos, indica que no tenemos que situarnos incondicionalmente en el suelo de los hechos”¹⁹⁶.

Sin embargo, el mundo que hemos heredado del totalitarismo es muy diferente y, aunque la virtud política siga consistiendo en establecer una cierta distancia con él – la distancia necesaria para *creer en la política, es decir, para volver a confiar en los hombres* – también la mentira ha cambiado con el mundo. Arendt se preocupó mucho, después de las acusaciones recibidas por *Eichmann en Jerusalén*, por la cuestión de si los hombres políticos de hoy en día tendrían que aprender a decir la verdad. Esta cuestión, para ella, equivalía a decidir si la política podía ser salvada en el mundo moderno, que no era ya solamente post-revolucionario sino post-totalitario. Con esta pregunta, en realidad, Arendt no hacía más que recuperar el *leitmotiv* de la crisis: pues era necesario, si queríamos volver a confiar, que algunos dijeran la verdad, aunque eso hiciera temblar al mundo. En su ensayo dedicado a “Verdad y política”, Arendt planteaba el dilema contemporáneo a partir del “antiguo adagio latino *Fiat iustitia, et pereat mundus*, <<Que se haga justicia y desaparezca el mundo>>”¹⁹⁷ y lo transformaba en “*Fiat veritas, et pereat mundus*” para plantear la antítesis. Al fin y al cabo, la mentira, en su forma clásica, reconoce siempre cuál es la verdad a la que traiciona; en este sentido, se puede mentir para cambiar el mundo sólo si se es capaz de reconocer cómo es el mundo en realidad. Lo que había cambiado con la modernidad, sobre todo en el terrible siglo XX, era que ya nadie podía decir cuál era la verdad: el mundo ya no era real, sólo una imagen, y “la imagen no mejora la realidad sino que la sustituye de manera total”¹⁹⁸. Esto no afectaba a los sistemas totalitarios nazi y soviético únicamente; las democracias de masas son el paso previo, por lo

¹⁹⁶ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, 1963-1964, [36], p. 613. El “caso Acebes” y sus múltiples ramificaciones es ejemplar de “la mentira en política”, es decir, se deja tratar con categorías arendtianas. Ver, por ejemplo, Flores D’Arcais, “La mentira como virus totalitario”, en *EL PAÍS*, 10 de diciembre de 2004. En mi opinión, Flores D’Arcais se equivoca al plantear la mentira del gobierno aznarista como un ejemplo de mentira organizada pre-totalitaria. Sería más adecuado definirla como un caso de *wishful thinking* que fracasó precisamente gracias al buen funcionamiento de las instituciones del Estado. Sin embargo, la progresiva manipulación de los hechos en la que se embarca el partido desde la oposición sí responde a esa especie de engaño masivo a la que Arendt, y Flores D’Arcais en este caso, hacían referencia; sólo que carecen del dominio de los medios del Estado para imponerse.

¹⁹⁷ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “Verdad y política”, p. 240; *Between Past and Future*, “Truth and Politics”, p. 224.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 265. En el original: “an image, unlike an old-fashioned portrait, is supposed not to flatter reality but to offer a full-fledged substitute for it”. Arendt, *Between Past and Future*, “Truth and Politics”, p. 248.

que la sociedad de la imagen de finales del siglo XX y principios del siglo XXI se acopla perfectamente a la crítica emprendida por Arendt.

Así pues, decir la verdad, “decir lo que existe”¹⁹⁹, deja de ser una tarea que afecta exclusivamente a los historiadores, pero de la que los hombres libres – libres de la verdad, dispuestos a la acción – habían estado eximidos. Ahora, decir la verdad es una obligación moral, una obligación sostenida contra un mundo espectral:

“Sólo cuando una comunidad se embarca en la mentira organizada por principio y no únicamente con respecto a los particulares, *la veracidad como tal, sin el sostén de las fuerzas distorsionantes del poder y del interés*, puede convertirse en un factor político de primer orden. *Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar*; también él se compromete en los asuntos políticos porque, en el caso poco probable de que sobreviva, *habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo*”²⁰⁰.

Es así cómo el historiador se convierte en político; así cómo Arendt, al escribir sobre política, actúa. Pero el cambio de papeles acaba por destacar, una vez más, el abismo que separa el antiguo mundo político de su herencia moderna: en la *polis*, los políticos mentían porque eran libres; en las sociedades modernas, la mentira organizada ha transformado la política hasta el punto de que ahora el político es el hombre veraz. Había sido Nietzsche, en *Schopenhauer como educador*, el primero en exaltar “[e]l heroísmo de la veracidad”²⁰¹, esgrimido en su caso contra los hombres mediocres que poblaban la cultura europea a finales del siglo XIX: eruditos, periodistas y científicos. Ya entonces la tarea del hombre veraz era “destruir lo que deviene, desvelar lo falso de las cosas”²⁰², oponerse al presente y a su bizca moralidad. Algo parecido, pero en la versión política de Arendt, se ofrece a través de la figura moderna del político veraz: éste destruye

¹⁹⁹ Íbid., p. 241: “Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe”. En el original: “No permanence, no perseverance in existence, can even be conceived of without men willing to testify to what is and appears to them because it is”. Arendt, *Between Past and Future*, “Truth and Politics”, p. 225. Esta tarea diferenciaba al historiador y al poeta del político; pero en la sociedad post-totalitaria la línea de demarcación no está tan clara. ¿O lo estuvo alguna vez?

²⁰⁰ Íbid., p. 264. En el original: “Only where a community has embarked upon organized lying on principle, and not only with respect to particulars, can truthfulness as such, unsupported by the distorting forces of power and interest, become a political factor of the first order. Where everybody lies about everything of importance, the truth-teller, whether he knows it or not, has begun to act; he, too, has engaged himself in political business, for, in the unlikely event that he survives, he has made a start toward changing the world”. Arendt, *Between Past and Future*, “Truth and Politics”, p. 247.

²⁰¹ Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 92.

²⁰² Íbid.

con su acción la mezquina política moderna, pero así salva la política y salva al mundo de la destrucción que la modernidad ha operado sobre ambos; sobre todo porque Arendt escribe, al contrario que Nietzsche, tras la destrucción de Europa en la Segunda Guerra Mundial, pero lo hace con las categorías heredadas de Nietzsche y después transformadas. Así se reconvierte la moral en política, pero no para que el mundo perezca (*Fiat iustitia, et pereat mundus*) sino para que, al contrario, sobreviva. Dicha transformación sólo puede producirse porque el mundo en el que vivimos, el mundo heredado de la ruptura totalitaria, es un mundo invertido, degenerado. De la crítica de un mundo marcado por la violencia del poder y del interés surge la crisis revolucionaria.

A Arendt le preocupaba saber, por supuesto, “cuándo y dónde se llegará al punto de ruptura”²⁰³, ya que éste encarnaba el punto crítico de la resolución: ahí se vería quién se lanzaba a la acción y quién desaparecía o traicionaba. Pero es evidente que, como señaló Koselleck respecto a los críticos ilustrados, la situación necesitaba de su crisis. No se trata de negar aquí la terrible herencia que dejó la Segunda Guerra Mundial en la conciencia europea, ni mucho menos en la visión que Hannah Arendt tenía del mundo. En efecto, su comentario anterior sobre el hombre veraz podía aplicarse por completo solamente en una circunstancia totalitaria, pues sólo allí puede perderse la vida por decir la verdad. Había, de todas formas, una línea borrosa que cristalizaba – por usar la metáfora benjaminiana que gustaba a Arendt – en el totalitarismo pero que se mantenía presente en cualquier sociedad moderna; lo problemático era la sociedad, no la forma de gobernarla. Ella había sufrido los (injustísimos) ataques de la sociedad académica, que era a la que pertenecía, por decir la verdad sobre los Consejos Judíos en *Eichmann en Jerusalén* y, aunque no había sido internada en un campo siberiano ni sometida a arresto domiciliario, sabía que su reputación había sido golpeada con furia y por los motivos equivocados. De ahí que afirmase, como para darse ánimos, que “para hacer frente a la ficción no hay más que un camino, atenerse a la realidad”²⁰⁴; en inglés, escribía *to insist on reality*, perseverando y sin dejarse llevar tampoco al lado contrario.

²⁰³ Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 183. En el original: “no one can say with assurance where and when the breaking point has been reached”. Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 181.

²⁰⁴ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, marzo de 1966, [5], p. 638.

A pesar de todo esto, que Arendt conoció en los años sesenta, la percepción de la crisis era algo que venía de antes y que articulaba angustiosamente toda la filosofía anterior y posterior a la guerra. Esto incluye a la política en el sentido arendtiano, incluso aunque ésta se plantease como una respuesta a la angustia existencial y como un voto de confianza casi religiosa en el poder de renacer de los hombres. Para que hubiera política, había que crear crisis, sobre todo porque la política no podía tener lugar en un mundo aplanado, ora debido al aburrimiento del siglo XIX, ora a la violencia aniquiladora y la superficialidad del XX. Arendt lo redujo en un momento dado a los términos más simples, a pura ontología:

“Lo bueno y lo malo: lo bueno es el hecho de que todo lo que es, aparece, o sea: 1) desde lo oscuro aspira a la luz, desde el fondo oscuro crece hacia arriba, 2) se representa en este proceso, se muestra; y finalmente desaparece de nuevo. *Todo lo bueno se mueve en la vertical. Lo malo azota la vertical hacia la horizontal. Esta tormenta destruye*, lo doblega todo e impide el tranquilo movimiento de lo vivo hacia arriba y hacia abajo”²⁰⁵.

La tranquilidad de la subida y la posterior bajada era algo que, por desgracia, se había perdido hacía tiempo. De ahí que la tormenta destructora de verticalidades – fuesen éstas individuos o acontecimientos – coincidiera paradójicamente con la soterrada intranquilidad del mundo moderno, ese mundo expropiado y lleno de fantasmas y de muertos. Pero no hay tal paradoja si asumimos que el mundo está roto y alicaído, que se ha *vuelto malo*²⁰⁶. La tormenta, no nos engañemos, es la grisácea, temerosa sociedad: “lo malo azota la vertical hacia la horizontal”, es decir, impide que el ser humano se distinga, le uniforma. Lo irónico del asunto es que las verticalidades (“todo lo bueno se mueve en la vertical”) se ven más pronunciadas cuanto más plano se ve el resto; de ahí que sólo una especie de tormenta de rayos, una tormenta que azote la tierra en vertical, pueda salvar el mundo al poner a la sociedad con los pies para arriba. Pero las verticalidades serían, a la vez, excepciones.

El problema continuaba siendo el mal que se había revelado en el totalitarismo y que era implícito en todas las sociedades modernas. Lo que

²⁰⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, enero de 1966, [61], p. 626. Las cursivas son mías.

²⁰⁶ Sobre la distinción moral y ontológica entre el bien y el mal, ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, febrero de 1966, [3], p. 635, donde el segundo sentido del mal, el sentido platónico, tiene un papel fundamental si utilizamos como punto de referencia la política: “El mal: [...] *perversión de un bien; el mal existe gracias al bien, aunque pervertido*”. Las cursivas son mías. En cualquier caso, Arendt nunca fue coherente respecto a esta distinción.

resultaba inconcebible es que a la ruptura totalitaria siguiese un mundo reconstruido sobre las mismas bases que la precedieron. En lenguaje político, esto significaba lo siguiente: no podía pensarse en volver al Estado-Nación ni a la ideología de la democracia liberal y representativa que había abierto la puerta al totalitarismo. Y, sin embargo, se había vuelto; ese seguía siendo el *establishment*. La raíz de la preocupación de Arendt con el vocabulario político y su tarea de comprensión del pasado se encontraban aquí: cuando Arendt aplaude los intentos del existencialismo francés por desembarazarse de “la antigua tradición de filosofía [...] hondamente arraigada hasta en el menos filosófico de los individuos” y que “es de hecho un impedimento para un nuevo pensamiento político”²⁰⁷, resuena en sus palabras “la perplejidad más grave”²⁰⁸ ante los tiempos brutales que tocaba vivir. Sorprendía que nadie hubiese tomado la decisión, que parecía tan sensata, de reconstruir el mundo de la posguerra desde una posición completamente nueva y que pusiera fin al sufrimiento, que perdonase con una nueva promesa. Debemos detenernos un momento en este punto y contemplar las posibilidades políticas del perdón y de la promesa, que Arendt había elaborado en *La condición humana*²⁰⁹. Los crímenes del totalitarismo eran imperdonables:

“es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado imperdonable”²¹⁰.

Pero era tarea política, no moral, poner en el mundo un nuevo principio y reconocer que era imposible e indigno vengarse de todos los alemanes. Arendt se había opuesto a la noción de culpa universal, porque “donde todos son culpables, nadie en último análisis puede ser juzgado”²¹¹, es decir, castigado. Sin embargo, el juicio a Adolf Eichmann, pese a todos sus errores, le había demostrado que Eichmann podía ser devuelto al mundo de los hombres, es decir, que sus crímenes podían ser castigados. Al principio de la crónica sobre el juicio, Arendt había avisado de que “se juzgan sus actos, no los sufrimientos de los judíos, no al pueblo alemán ni a la Humanidad, ni siquiera se juzga al antisemitismo y al racismo”²¹²; al final, podía rastrarse una cierta satisfacción con el hecho del juicio y del castigo,

²⁰⁷ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Existencialismo francés”, p. 234.

²⁰⁸ *Ibid.*, “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”, p. 283.

²⁰⁹ Sobre el perdón y la promesa como actos políticos, ver Arendt, *La condición humana*, pp. 260ss.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 260. p. 260. En el original: “It is therefore quite significant, a structural element in the realm of public affairs, that men are unable to forgive what they cannot punish and that they are unable to punish what has turned out to be unforgivable”. Arendt, *The Human Condition*, p. 241.

²¹¹ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Culpa organizada y responsabilidad colectiva”, p. 159.

²¹² Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 5: “On trial are his deeds, not the sufferings of the Jews, not the German people or mankind, not even anti-Semitism and racism”. La traducción es mía.

pues “todas las tuercas de la maquinaria, cualquiera que fuese su insignificancia, en el tribunal volvían a ser lo que habían sido, perpetradores, es decir, seres humanos”²¹³. Había una cierta victoria política en ello.

Sin embargo, no bastaba con el castigo de los criminales, cuyo reverso debía ser inevitablemente el perdón que había que otorgar a los alemanes que no podían considerarse culpables. El castigo debía complementarse con una nueva promesa, que pondría fin a la “básica desconfianza” de los hombres y que levantaría “ciertas islas de predicción” y “ciertos hitos de confianza”²¹⁴. Resultaba imposible que los hombres se comprometieran nuevamente en un nuevo modelo político si se partía de los mismos patrones políticos y de juicio que habían fundamentado el mundo anterior al totalitarismo. Así solamente podía seguirse viviendo bajo las condiciones de la desconfianza y de la incompreensión de los fenómenos políticos y de los totalitarios. Había, pues, que “examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros”²¹⁵ y que encontrar “una nueva salvaguardia” de la dignidad humana, que “sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley de la Tierra”²¹⁶. Se trataba de *comprender*, pero la comprensión pondría de relieve la condición sociopolítica del totalitarismo y conduciría a una nueva visión política. Aquella nueva salvaguardia la encontró Arendt años después de escribir estas palabras – pertenecientes a su libro *Los orígenes del totalitarismo* – en la democracia radical y el sistema de consejos: la nueva ley de la Tierra devolvería a los hombres a la tierra y les situaría en consejos organizados en torno a la pluralidad. Esto, a la vez, implicaba que sólo podía salvarse “esta vez a toda la Humanidad”²¹⁷ si se demolía la vieja democracia nacional y representativa y su correlato social, masivo. El escepticismo de Arendt al hablar de las sociedades modernas ocultaba una

²¹³ Íbid., p. 289: “all the cogs in the machinery, no matter how insignificant, are in court forthwith transformed back into perpetrators, that is to say, into human beings”. La traducción es mía.

²¹⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 263. En el original: “the basic unreliability of men” puede contrarrestarse con “the faculty of promising, [by which] certain islands of predictability are thrown and in which certain guideposts of reliability are erected”. Arendt, *The Human Condition*, p. 244.

²¹⁵ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1 “Antisemitismo”, p. 12. En el original: “examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Preface to the First Edition”, p.xxvi.

²¹⁶ Íbid., p. 13. En el original: “human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law of the earth”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Preface to the First Edition”, p. xxvii.

²¹⁷ Íbid. Esta nueva ley de la Tierra “this time must comprehend the whole of humanity”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Preface to the First Edition”, p. xxvii.

desesperación subterránea: era absurdo haber vuelto al mundo de ayer²¹⁸ después de lo que había pasado. Había otro motivo subterráneo: comprender el mundo heredado del totalitarismo suponía invocar la revolución, la crisis, existencial por un lado y política, por otro.

Por lo que se puede ver, la tranquilidad de la antigua política – suponiendo que alguna vez hubiese existido²¹⁹ – tenía poco que ver con las crisis de la democracia moderna. Ésta se sostiene a duras penas: los ciudadanos de las democracias liberales son responsables de luchar, o de quedarse apáticos, por ejercer la libertad pública que les es repetidamente hurtada. Pero la responsabilidad es algo que se aprende con el ejercicio político de la libertad y, entonces, resulta extremadamente difícil que la gente se haga responsable del mundo en que vive. Esto – observó Arendt – les ocurría a los alemanes de la postguerra, pero no sólo:

“Una huida tal [como la de los alemanes] de la realidad es también, por supuesto, una huida de la responsabilidad. En esto los alemanes no están solos. Todos los pueblos de Europa occidental han adquirido el hábito de culpar de sus desdichas a alguna fuerza que está fuera de su alcance”²²⁰.

Un pecado nos hace a todos culpables y a la vez nos aleja de cualquier redención que pudiéramos intentar. ¿Cómo conseguir que los hombres se hagan cargo de sí mismos y de sus semejantes, a saber: de los otros hombres? ¿Acaso la democracia, para escapar de su infidelidad constitutiva *en la modernidad*, debe fomentar una crisis constante, un peligro abrasivo para los adormilados ciudadanos? Esa es, en gran parte, la idea. Como no se puede apelar a la revolución permanente o al esquema de las revoluciones recurrentes de Jefferson, hay que encontrar sustitutos: la crítica cultural y la desobediencia civil son los más

²¹⁸ Ver Arendt, *La tradición oculta*, “Los judíos en el mundo de ayer. A propósito de *The World of Yesterday. An Autobiography*”, pp. 76ss. *El mundo de ayer* es la autobiografía del escritor judío Stefan Zweig. Arendt escribió una dura crítica del escritor y de su obra, a los que consideraba culpables de haberse quedado en el hueco humanitarismo apolítico típico de la comunidad judía europea. Esta obra se citará siempre en su traducción española. El artículo sobre Zweig aparece con el título “Retrato de un periodo” en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, pp. 41ss.

²¹⁹ La mejor crítica que recibió Arendt sobre este tema, que afectaba a la distinción entre lo político y lo social, se la hizo su amiga Mary McCarthy: “lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los griegos: ¡la guerra!”. Arendt se limita a responder con perplejidad que “los griegos no sólo hicieron la guerra”. En Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 151.

²²⁰ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, p. 303. Este artículo se encuentra también bajo el título “Visita a Alemania 1950” en Arendt, *Tiempos presentes*, p. 43.

importantes. La primera es latente en el pensamiento de Arendt; la segunda es pública y constituye la única oportunidad de ser político hoy día.

En una ocasión, el sociólogo Albrecht Wellmer le comentó a Arendt que tenía la sensación de que sus distinciones terminológicas “designan casos límite a los que, en realidad, no les corresponde nada”²²¹, “los límites extremos entre los cuales se extiende la historia humana: a saber, el ser humano como animal y utopía”²²². El animal es social, *laborans*; la utopía es política y pertenece al *zoon politikon*, aunque en la expresión aristotélica se haya distorsionado lo político en el mismo momento de su nacimiento: “aquello para lo que el lenguaje no tiene ninguna palabra, queda fuera del pensamiento”²²³, lo cual significaría, si lo interpretamos en este contexto, que hemos de apañarnos con lo que nos queda de la *polis* y reconstruir, a partir de ahí, lo humano. Pero si, efectivamente, la sociedad moderna es plana, tal y como sostenía Arendt, no puede haber en ella *gran* política; y si hay que forzar la condición para que la haya, o para que se adivine un atisbo de la antigua grandeza, es cosa de irse al extremo y ser radical. Aquí nos encontramos de bruces con una contradicción: los hombres modernos son sociales, son pequeños y normales; la normalidad es el hecho social por excelencia, según llevó a sus últimas consecuencias el sociólogo Émile Durkheim²²⁴; si estos hombres quieren hacer política deben volverse contra la sociedad y a-normalizarse, convertirse en la excepción²²⁵; pero así se impide que surja un mundo estable y duradero que era el que nos proponíamos salvar, a no ser que invirtamos completamente el significado de lo excepcional. No se puede ser a la vez pequeño y grande; no se puede radicalizar lo superficial. En último término, ¿no se puede ser social y político?

La pregunta se justifica si tomamos en consideración cómo Arendt respondió a Wellmer en 1972 (cuando ya había escrito *Sobre la revolución* y había intuido el significado de los sistemas de consejos): la filósofa rechazó a Wellmer

²²¹ Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 159.

²²² *Ibid.*, p. 160.

²²³ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, junio de 1965, [58], p. 624.

²²⁴ Para una buena introducción a la sociología de Durkheim, ver Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, capítulo 6 “Émile Durkheim”, pp. 259ss. Aron explica el concepto de normalidad por la generalidad: “el fenómeno es normal cuando aparece de manera generalizada en una sociedad de cierto tipo en cierta fase de su devenir” (p. 303).

²²⁵ La excepción es una categoría kierkegaardiana: “excepción respecto de la existencia general y de término medio de la cotidianidad”, según la explica Arendt en *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 215.

sobre la base de que lo social y lo político no eran conceptos hegelianos, es decir, no se derivaban uno del otro a partir de la negación; y, subrayando esto, confirmó que “el *bien* no se desarrolla en el *mal*, y el *mal* no se desarrolla en el *bien*. En esto soy implacable”²²⁶. Su implacabilidad tenía que ver, de todas formas, más con una obstinación propia: lo social y lo político son conceptos comprensivos que utiliza la mente para enfrentarse a la realidad, que se *infieren* de la realidad, pero que resultan indistinguibles *en realidad*. El único significado plausible de lo social, si tomamos como referencia toda la obra arendtiana, es filosófico-histórico: lo moderno es social y alude a un desfondamiento ontológico, a una pérdida de ser-político. Lo dice muy claramente en su *Diario Filosófico* y precisamente con un propósito clarificador respecto a Heidegger: “[e]l <<uno>> no es un fenómeno público, sino social. Pero es cierto que la sociedad se había puesto en el lugar de lo político”²²⁷. Este asunto ha quebrado la cabeza de varios investigadores, y es la raíz tanto de la aceptación de Arendt por parte de algunos socialdemócratas o de ciertas feministas como de su rechazo²²⁸. Es cierto que lo social y lo político no son conceptos hegelianos; sin embargo, también es cierto que dependen entre sí más que de la realidad a la que, supuestamente, comprenden. La política parece ser la operación de salida del mundo, su momento excepcional. ¿Se da, entonces, sólo en los casos extremos, cuando el mundo se rompe y deja atrás las distinciones que habitualmente usamos para orientarnos en él? ¿Sólo participamos verdaderamente cuando nos llevamos las manos a la cabeza y sentimos el peligro de la desaparición?

Parece que la política verdadera no soporta la tranquilidad. No es esta una idea que carezca de defensores. Los partidos políticos se creen necesitados de infundir un ánimo de crisis permanente con objeto de provocar la participación, cuando la necesitan. Según C. B. Macpherson, la apatía política tenía una función clara en la democracia liberal, que precisamente siempre ha sido caracterizada por su apoliticismo: generaba abstención y ésta, estabilidad, mientras que “una

²²⁶ Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 160.

²²⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, marzo de 1967, [17], p. 646. Se aprecia casi la misma claridad en el Prefacio a *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 10-11.

²²⁸ A este respecto, el estudio de Cristina Sánchez Muñoz ilumina acerca de estas dificultades: ver Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, puntos 3.3.5. (“Críticas a la concepción arendtiana: las críticas de la teoría feminista”), pp. 160ss., y 5.4.3. (“Dificultades de una distinción”), pp. 288ss.

participación mayor pondría en peligro la estabilidad del sistema”²²⁹, un sistema que estaba al servicio de la explotación económica. Con el deceso de la democracia liberal tal y como fue hasta la Segunda Guerra Mundial, volvió la política y con ella las crisis democráticas periódicas que renuevan, de vez en cuando, el voto. España es un buen ejemplo de este tipo de política, con sus constantes referencias de uno u otro signo al pasado y a la guerra civil. Un artículo de Francisco Laporta, publicado en octubre de 2006 en *El País*, es un ejemplo reciente: la crítica a la postura opositora del Partido Popular se sostiene sobre el miedo a una nueva conspiración de la derecha, “urdida deliberadamente para desactivar los mecanismos de la discusión pública y del Estado de derecho”²³⁰. También la derecha acusa al partido de gobierno de conspirar contra el Estado, como antiguamente se invocaba siempre al miedo de la conspiración comunista. Pero todo ello parece ser un recurso de llamatividad, una mera competencia por el voto. Sin la crisis ¿quién podría asegurar la alternancia en el gobierno? Pues la movilización de la abstención es la que *asegura* el cambio político. El funcionamiento democrático normal se basaría, entonces, en la reaparición periódica de un clima histérico, una especie de maniobra de supervivencia que anima a la continuidad (democrática); pero esto significaría que la democracia verdadera es algo que también aparece y desaparece según el momento, y que el Estado moderno de derecho se limita a proporcionar las bases para que, de vez en cuando, el pueblo haga su acto obligado de aparición (que, para algunos, es ilusorio por estar ya preparado). Eso sí: se supone que se está pisando el filo del abismo. En general, el pueblo es un ser adormilado que a veces se despierta. El gran periodista Ryszard Kapucinski no puede evitar dicha descripción al referirse al movimiento revolucionario del 68:

“Una fe tan masiva es un hecho histórico. *Porque, normalmente, las gentes duermen. Entonces despertaron.* Y algo más: nunca, nunca jamás el establishment se había sentido tan inseguro y tan amenazado. Los poderosos no comprendían lo que estaba sucediendo, se sentían completamente desconcertados. Hoy vuelven a estar seguros”²³¹.

Toda filosofía de la existencia necesita de la figura retórica del adormecimiento social. Hannah Arendt se daba cuenta de esto y lo expuso al

²²⁹ Macpherson, *La democracia liberal y su época*, p. 107.

²³⁰ Laporta, “Juicios paralelos”, en *EL PAÍS*, 6 de octubre de 2006.

²³¹ Espada, “Entrevista a Ryszard Kapucinski. Tres vueltas de tuerca 1968-1989-2000”, en *EL PAÍS*, 14 de agosto de 2000. Las cursivas son mías.

hablar de la situación-límite en la filosofía de Karl Jaspers: si lo normal es que durmamos, sólo ciertas experiencias nos ponen frente a nuestra realidad y nos obligan a despertarnos; así lo descubrió Jaspers, quien practicó un tipo de filosofía de la experiencia que influyó mucho en Arendt. Ella misma lo explica así:

“el pensar tiene la función de aproximar al hombre a determinadas experiencias; experiencias en que el propio pensar (mas no, en absoluto, el hombre que piensa) fracasa. En el fracaso del pensamiento (mas no del hombre), el hombre experimenta que, como ser real y libre, él es más que pensamiento”²³².

Y, un poco más adelante, continúa explicando que el fracaso jaspersiano es una forma de trascender lo cotidiano: “la existencia resbala por su propia superficie”²³³, excepto cuando se ve superada por la situación-límite, en la que se confronta. Pero, para Arendt, este tipo de transcendencia individual no es suficiente. Tampoco para Jaspers, quien más adelante llegó a su concepción de la comunicación intersubjetiva. En la situación-límite jaspersiana, los hombres normales se experimentan en el fracaso de la norma; se despojan de su función social en este paso, pues al pensarse así se dan cuenta de que son libres (y reales) y pueden entonces actuar como tales. Y se hacen cargo. Ahora bien, ¿cómo se politiza la situación-límite, que para Jaspers es exclusivamente existencial? Esta experiencia de la verdad existencial no es la de los pensadores ni la de los poetas. Arendt disfruta citando a Jaspers, en quien encuentra un modelo de responsabilidad filosófica que tratará de seguir: “[u]n hombre extraordinario es un hombre ordinario”²³⁴ tiene un significado claramente democrático, pues impide que sean los genios carismáticos los que se dediquen a la política. Pero volvemos al punto crítico: tiene que haber un momento que sirva de límite al ciudadano ordinario del Estado moderno. Y, en ese límite, el mundo puede politizarse o salir enormemente trasquilado de la experiencia. ¿Qué caso más extremo conocemos que la propia experiencia totalitaria? ¿No es ésa la situación-límite más apropiada para comprobar la capacidad de acción de los hombres ordinarios? De hecho, así es: sólo en el totalitarismo hemos conocido el verdadero alcance del daño que los hombres ordinarios son capaces de hacer en determinadas circunstancias.

²³² Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 228.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, octubre de 1966, [14], p. 644. Las palabras las dice Jaspers “en diálogo”.

Sabemos que el totalitarismo ofreció la ocasión de conocer el mal social en su dimensión más aterradora. ¿Qué había ocurrido, en cambio, en el *momento precedente* y, en concreto, en los últimos años de la República de Weimar, que Arendt vivió con una mezcla de perplejidad y de indignación²³⁵? Sebastian Haffner describe 1933 haciendo referencia al “ataque de nervios”²³⁶ que vivía Alemania en ese momento. Hemos hablado de la histeria democrática: la histeria se define como un “estado pasajero de excitación nerviosa producido a causa de *una situación anómala*”²³⁷. Pero lo que Haffner describe en su crónica se parece más bien a una catatonía, a un estado final de estupor. El carácter anómalo de la débil República fue evidente casi desde el principio, con las revoluciones de 1918 y 1919 que la vieron nacer. Antoni Domènech recuerda que Weimar “se hallaba ya al borde del abismo”²³⁸ en 1923, pues fue entonces cuando los poderes industriales y financieros comenzaron a trabajar conscientemente en favor del amplio movimiento nacionalista y antidemocrático; es decir, en favor de la contrarrevolución “legal” nazi²³⁹, donde lo legal es un eufemismo que encubre el apoyo desde arriba²⁴⁰. ¿Cuáles fueron los comentarios de Arendt sobre la República? La autora recordaría la Revolución de 1919 y a una de sus heroínas, Rosa Luxemburgo, cuando su interés político se desvió del totalitarismo hacia la política revolucionaria. En su opinión, Rosa ejemplificaba el fracaso glorioso de la revolución²⁴¹ y su gloria la veía Arendt precisamente en el hecho de que Rosa no había sido comprendida en su lucha contra el bolchevismo de Lenin, que pretendía dirigir la revolución²⁴². Martin Jay pone de relieve cómo Arendt entendió la polémica de Luxemburgo con Lenin en la medida que le interesaba: la crítica de Rosa a Lenin no debería verse

²³⁵ Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, pp. 92ss.

²³⁶ Haffner, *Historia de un alemán*, p. 145: en 1933, “Alemania reaccionó como si todos se hubiesen puesto de acuerdo en asumir una actitud de pasividad y dejadez generalizadas y en optar por ceder y capitular, en una palabra: Alemania sufrió un ataque de nervios”. La memoria personal de Haffner es un magnífico aliado para reconstruir ciertas situaciones sociales de la Alemania del momento.

²³⁷ Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, <http://buscon.rae.es/draeI>. Las cursivas son mías. La histeria ha sido considerada tradicionalmente una enfermedad femenina de los nervios. Es curioso que además sea una de las faltas que los apólogos de la virtud y de la virilidad han descubierto en la democracia parlamentaria moderna, con su indeciso y enervante parloteo.

²³⁸ Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 316.

²³⁹ Ver Íbid., capítulo 8 “El final de la República de Weimar”, pp. 327ss.

²⁴⁰ Ver Bracher, *La dictadura alemana / I*, “Consideración de paso: la <<revolución legal>>”, pp. 258ss., y “Sociedad conformada y Estado de partido único”, pp. 288ss.

²⁴¹ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Rosa Luxemburg 1871-1919”, p. 44.

²⁴² Ver Íbid., p. 62.

“solamente como una crítica a sus métodos dictatoriales, sino también como una advertencia contra el hecho de buscar la iniciativa política cuando las condiciones económicas todavía no son propicias”²⁴³.

Pero Arendt se quedó con la copla de la revolución espontánea.

Si la decadencia y la posterior destrucción de Weimar fue la excusa que la historia proporcionó a Arendt para ocuparse de la política, ¿por qué, entonces, faltan las referencias a la malograda república? ¿A qué se debe esa ausencia que en este trabajo llama considerablemente la atención? Apenas hay algunos comentarios accidentales de Arendt sobre la República de Weimar, la mayoría de los cuales se concentran en el texto sobre Rosa Luxemburgo: Arendt entra en la crítica de la socialdemocracia alemana por no haber sido capaz tampoco de la *constitutio libertatis* (lo cual proporciona, sin duda, una excelente justificación para el llamamiento espartaquista a la revolución) pero ni siquiera hace demasiado hincapié en dicho problema; Weimar pasó desapercibida en sus análisis a pesar de que su Constitución fue una de las más avanzadas de Europa en materia social. En palabras del politólogo Otto Kirchheimer, escritas en 1930, en pleno ataque a la democracia alemana, y recogidas por Domènech:

“La Constitución de Weimar es, de todas las Constituciones de posguerra, la que de modo más claro ha rechazado definitivamente el *laissez-faire*, *laissez-passer* con que las constituciones del siglo XIX se enfrentaban a las cuestiones económicas”²⁴⁴;

según se sostenía en el artículo 153 de la Constitución, que establecía que la propiedad se relacionaba indiscutiblemente con el bien común. Todo hace pensar que este aspecto de la República interesaba poco a Arendt; antes al contrario, manifestó una evidente atracción por la cuestión residual de la Liga Espartaquista de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, debido a su carácter revolucionario nuevamente fracasado; pero esto nunca le condujo a una reflexión más amplia sobre lo que había sido el fracaso político de la República.

Todo indica que tamaña indiferencia tiene su raíz en el desconocimiento y el desinterés que Arendt mantenía hacia la política económica y, por supuesto, hacia la socialdemocracia. La filósofa puede permitirse acusar a la socialdemocracia alemana por su traición a la izquierda espartaquista sin siquiera

²⁴³ Jay, “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, p. 160.

²⁴⁴ En Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 366. No consta la fuente.

considerar la lucha que tuvo lugar, a lo largo de los años veinte, entre las fuerzas democráticas y el brutal movimiento nacionalista. Lo que importa, frente a ese análisis estructural, es una vez más la revolución. En este sentido, hay una clara separación de la revolución respecto al momento histórico en que tuvo lugar, y, como siempre, el fenómeno de la insurrección popular se aísla de los demás factores que participaron en él. Es más, de los insurrectos, Arendt se queda con Rosa Luxemburgo por dos razones: era profundamente antinacionalista y quiso acentuar el elemento espontáneo del movimiento popular; pero al resto les olvida. La República de Weimar fue un *lapsus* social en medio de una historia europea que ya estaba abocándose al desastre, como pone de manifiesto la tesis de *Los orígenes del totalitarismo*. No es una *anomalía* sino una prueba más de la monstruosa normalidad social, que es, como tal, una anomalía general y omnímoda. Pero no se trata sólo de esto. Arendt nos deja con dos opciones, críticas las dos: el fenómeno revolucionario frente al fenómeno totalitario, la posibilidad de lo político, con sus consejos, frente a la negación radical de lo político, la uniformidad social consumada. Es decir: Rosa Luxemburgo frente a Hitler, Himmler y Eichmann. ¿Dónde queda, en el análisis arendtiano, la lucha de la República por su existencia? Pues esa fue sin duda una “lucha por el ser”, si lo decimos a la *Heidegger*²⁴⁵; pero por el ser democrático. La República de Weimar es un ente invisible que no ocupa lugar en la historia del derrumbamiento europeo. La incapacidad de Arendt para enfrentarse a Weimar tiene que ver con una sola cosa: su categoría de lo político le impide concebir el funcionamiento político normal de una democracia, excepto como la rebelión *contra* el sistema democrático (mal) constituido. Weimar cayó porque Weimar estaba, como todos los Estados modernos, contaminada por la enfermedad social.

Sebastian Haffner, el jurista alemán que se exilió a Inglaterra y se convirtió allí en periodista, describe los años veinte alemanes como una época de huida de la tranquilidad: los alemanes

“no percibieron el fin de las tensiones públicas ni el regreso de la libertad individual como un don, sino como una privación. Empezaron a aburrirse, se les ocurrieron ideas tontas, se volvieron huraños y, finalmente, aguardaban casi con ansia a que se produjera el primer desorden, el primer

²⁴⁵ Ver Quesada, *Filosofía y nazismo en Heidegger*, inédito, pp. 89ss. Quesada interpreta la ontología heideggeriana en *Kant y el problema de la metafísica* en clave de la lucha por el ser alemán. El campo de batalla estuvo en la República de Weimar y en los primeros años del nazismo, con su *Gleichschaltung* (orientación) de la entera sociedad alemana.

revés o incidente que les permitiera liquidar todo el periodo de paz y *emprender nuevas aventuras colectivas*²⁴⁶.

Aburrimiento y adormecimiento son dos figuras retóricas que tocan nervios comunes; y son nervios que la filosofía existencial conoce bien. También la libertad individual representa una privación para Arendt, como sabemos; se trata de una privación de la libertad pública, del poder. Y, aunque esto no se configure en un discurso antidemocrático como el de Carl Schmitt o Martin Heidegger, sí muestra un claro sesgo revolucionario que impide la *constitutio libertatis* a la que ella misma apelaba en *Sobre la revolución*. En efecto, esta es la crítica que le hace Jürgen Habermas al indicar que el poder democrático que Hannah Arendt concibe se limita a ser “una fuerza *autorizadora* que se manifiesta en la creación de derecho legítimo y en la fundación de instituciones”²⁴⁷, pero que no puede explicar en ningún caso la política contenida entre los límites de la fundación y la desintegración del poder.

Las palabras de Habermas sobre Arendt nos ponen, inevitablemente, en guardia respecto a su vínculo con Carl Schmitt. A pesar de que, para Schmitt, el *demos* es un conjunto homogéneo²⁴⁸ y nacional, éste se constituye a partir de una decisión existencial: así llega un pueblo a gobernarse a sí mismo. Esto quiere decir que el poder democrático se limita también al momento expreso de la fundación, si bien es cierto que Arendt defiende siempre, contra Schmitt, el significado de lo puramente democrático en tanto división constante del poder y partición del *demos*. Veamos las palabras de Schmitt respecto a la fundación del poder:

“La Constitución en sentido positivo surge mediante un *acto del poder constituyente*. El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente *por un único momento de decisión*, la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia”²⁴⁹.

Ahora bien, la particular forma de existencia de la unidad política (el pueblo) tiene una “existencia anterior”²⁵⁰, lo cual justifica que, en virtud de la existencia histórica, se pueda llegar a una “decisión consciente”²⁵¹ del pueblo por sí mismo. La

²⁴⁶ Haffner, *Historia de un alemán*, p. 76. Las cursivas son mías.

²⁴⁷ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 215.

²⁴⁸ Ver Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 12.

²⁴⁹ Schmitt, *Teoría de la Constitución*, capítulo 3 “El concepto positivo de Constitución (La Constitución como decisión de conjunto sobre modo y forma de la unidad política)”, pp. 45-46.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

²⁵¹ *Ibid.*

Constitución, en este sentido, sería la forma consciente de la decisión, pero el pueblo viene de antes e inconscientemente. No hay, por consiguiente, pacto social; sólo decisión en favor de un destino nacional, por decirlo así. Schmitt continúa:

“Toda unidad política existente tiene su valor y su <<razón de existencia>>, no en la justicia o conveniencia de las normas, sino en su existencia misma”²⁵².

Es decir: el mismo hecho de existir un pueblo justifica su autoconstitución jurídica y que se dé leyes a sí mismo.

Es evidente que el problema de esta concepción, para decirlo con Arendt, reside en la sublimación de un sujeto colectivo que se constituye en poder constituyente. Arendt ya había trazado, al escribir *Sobre la revolución*, la línea conceptual que lleva desde el poder constituyente de la nación de Sieyes²⁵³ hasta Schmitt y sus amigos nacionalistas. El hecho de la existencia del pueblo, en el sistema de Schmitt, obliga al acto de constitución. Pero ya se ha dicho que esto excluye un pacto entre hombres, justo lo que Arendt contempla como esencia de lo político. Lo político es, en sentido mínimo, cualquier reunión entre individuos. Tal cosa y no otra es el espacio de aparición. Por lo tanto, lo que Arendt propone, y lo que la diferencia de Schmitt, es una versión existencial de la democracia donde el pueblo, verdaderamente, no llega a constituirse nunca como tal: se trataría entonces de una decisión en *suspense*, que lógicamente Schmitt tendría que detestar, ya que para él el instante supremo de la decisión conforma tanto al pueblo como al Estado. Sin embargo, donde se suspende la decisión o ésta se estira *ad infinitum* se da lugar a una discusión constante: esta es la objeción principal que Schmitt pone contra el parlamentarismo liberal²⁵⁴, que éste nunca decide nada. Así pues, Arendt se sitúa en una tierra de nadie que da la mano a Schmitt y a la vez a un tipo muy *sui generis* de liberalismo anti-parlamentario: cada espacio político autoconstituido por una decisión común se erige, como si dijéramos, en un pequeño parlamento. No se recorre una gran distancia entre el hecho de decidirse por una revolución y el hecho de la autoconstitución del pueblo. Ambos actos – tanto si se trata del surgimiento del Estado schmittiano como de la revolución arendtiana – son producto de decisiones existenciales que evocan un

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ Ver Arendt, *Sobre la revolución*, p. 166.

²⁵⁴ Ver Gasión, “Estudio Preliminar”, en Kelsen, *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, p. XXIV. Ver también Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 46.

momento de plenitud en la historia. La única diferencia, que es una diferencia que altera a la propia Arendt en todos sus comentarios acerca del fenómeno, es el fracaso revolucionario en la *constitutio libertatis*, es decir, en el establecimiento de ese estado existencial *libre* que caracteriza al momento revolucionario. Con esa rueda de molino no puede comulgar Schmitt, por razones obvias. Pero el punto de partida político es el mismo: crisis y autoconstitución (del *demos*) se envuelven en el mismo movimiento.

Tiene razón Martin Jay cuando dice que el existencialismo arendtiano emparenta con el de otros existencialistas políticos de los años veinte, como el del propio Schmitt o el del anteriormente mencionado Jünger, pero que es de un tipo “blando”²⁵⁵. Tristemente, Arendt había tenido que aprender lo que se conseguía al aplicar algunos de los conceptos del existencialismo en el campo de la política alemana real. Su huida de Alemania en 1933 y su vinculación con el sionismo y la lucha antinazi forman parte de un mismo momento de desilusión filosófica y descubrimiento del mundo. Pero eso no significó, obviamente, que Arendt dejara de pensar, sino que comenzó a hacerlo desde una perspectiva contraria a lo que, hasta entonces, había sido natural para ella. Esa es la ironía latente en su existencialismo. Schmitt, que en 1927 escribió *El concepto de lo político*, apenas a unos pasos de que Hitler subiera a la cancillería, podía ser cruelmente irónico con el liberalismo humanitarista al que consideraba su enemigo político, pero jamás consigo mismo. Era capaz, en efecto, de desplegar un asombroso cinismo teórico al afirmar que las peores guerras de aniquilación estaban por verse todavía debido no al militarismo nacionalista y racista del partido al que él apoyó finalmente, el NSDAP – el Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes –, sino al pacifismo que deseaba extender la paz a toda la humanidad; pues sólo los pacifistas, en su opinión, podrían comenzar “la guerra última de la humanidad” contra la guerra²⁵⁶, que sería la guerra más deshumanizada; aunque, en realidad, estuviesen aplicando, inconsciente y aun estúpidamente, el principio político mismo que enfrenta y decide quién es el enemigo.

Efectivamente, lo político, para Schmitt, es una sustancia basada en la decisión de la alianza y la guerra: se establece sobre la base de una distinción

²⁵⁵ Jay, “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, p. 151.

²⁵⁶ Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 66.

correcta entre el amigo al que puedo unirme y el enemigo a quien tengo que batir²⁵⁷. Aquí se observa el núcleo mismo de la decisión, que Schmitt, a pesar de su cinismo, no niega ni encubre:

“Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso. [...] La situación de la guerra sigue siendo hoy día <<el momento de las veras>>. También aquí, como en tantos otros casos, puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, *que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación entre amigos y enemigos*”²⁵⁸.

La lucha real a la que se refiere Schmitt no tiene nada de eufemística: no es el combate de palabras que Arendt sublima en la *polis*, ni la competencia económica del mercado, ni la oposición ideológica entre partidos, tan despreciada, ni el *potlach*. Se trata de una lucha despojada de retórica en el momento mismo en que anuncia “la posibilidad real de matar físicamente”²⁵⁹. Esa posibilidad era, según Koselleck, la que la crítica ilustrada disfrazaba de futuro moral y la que se guardaba en un doble discurso; doblez que se ha eliminado ya del anuncio schmittiano, para el cual la autoridad del *Leviatán* de Hobbes debe sostenerse, si es política, sobre un total aplastamiento de la individualidad privada. Nada de asumir la tranquilidad social en el Estado y tampoco nada de palabras. “A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su <<enemigo>>, esto es, a su adversario”²⁶⁰: con estas palabras Schmitt echa por tierra el fundamento político que Arendt pensaba encontrar, con poca fortuna, en el amor al prójimo agustiniano. Pues al enemigo se le odia en frío y sin más pasión que la que promete la muerte en la lucha; y ésta, una vez se pone en marcha, es silenciosa. De ahí que Schmitt sepa entresacar las consecuencias para la vida estatal: si la situación normal del Estado se basa en la “pacificación completa, esto es, en procurar <<paz, seguridad y orden>>”²⁶¹, esto se hace a costa de la crisis periódica que reconoce al enemigo también dentro del *demos*. La normalidad social vive del enemigo interior, objetiva y lúcidamente reconocido. Se trata, “en caso de ser necesaria”, de “la eliminación o destrucción de lo heterogéneo”²⁶². En

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 65. Las cursivas son mías.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁶² Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, p. 12.

el caso alemán, sabemos que el primer blanco es el judío, y su erradicación física no es más que una continuación de la declaración de hostilidad.

La posibilidad de hacer “gran política” la ve Schmitt precisamente en la guerra²⁶³ que, para Arendt, es una situación apolítica, si bien limítrofe con la *polis*. Al igual que no es posible ser político teniendo sólo amigos, no se puede uno quedar sin enemigos, ya que “[s]iempre se vive bajo *la mirada del hermano más radical*, el que le obliga a uno a llegar hasta las últimas consecuencias prácticas”²⁶⁴, es decir, hasta la muerte. Schmitt se refería a los compañeros de extremismo, a saber: al bolchevismo soviético. Como es evidente, todos los estados intermedios quedaban en suspenso y la propia normalidad a la que aspira, por regla general, la clase media estaba sujeta al surgimiento del próximo estado de excepción. Arendt, por el contrario, plantea una excepción higiénica, una revolución en la que únicamente cuenta la decisión conjunta que quiere establecerse en la (futura) normalidad. Hay que decidirse, entonces, por la política pequeña, y muy a pesar del asco que induce la mezquina burguesía, tan *petit bourgeois*²⁶⁵; por la vida, aunque los políticos arriesguen la suya. Arendt aprendió de Schmitt una cosa, y es que el conflicto anima la política y que la política, tan desmejorada como pueda estar, ocurre en medio de la crisis. En el diáfano ataque nazi a los judíos, que Arendt encontró tan despojado de retórica como Schmitt – lo cual le permitió elegir rápidamente el exilio y situarse en él existencialmente contra sus antiguos mentores y amigos –, la filósofa judía vio la posibilidad de que los judíos fuesen, por fin, políticos.

El aprovechamiento existencial de la coyuntura nazi es explícito en Arendt: “cuando se nos ataca como judíos, es necesario defenderse como judíos”²⁶⁶ es el lema que ella quiso apropiarse y trató de extender a sus compañeros en sus lecciones de política judía. Esto le obsesiona a lo largo de todos sus escritos de la Segunda Guerra Mundial, al punto de que más adelante amplió la crítica del

²⁶³ Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 96: “Los puntos álgidos de la gran política son al mismo tiempo los momentos en los que el enemigo es contemplado como tal en la mayor y más completa claridad”.

²⁶⁴ *Ibid.*, “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, p. 108. Las cursivas son mías.

²⁶⁵ Arendt describe este tipo social de la siguiente manera: “este tipo moderno de ser humano que a falta de un nombre mejor hemos caracterizado con una palabra ya existente – *pequeñoburgués (Spiesser)*”, caracterizado por la “ausencia de virtudes públicas” y la mezquindad privada. En Arendt, *La tradición oculta*, “Culpa organizada”, p. 45.

²⁶⁶ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Dedicatoria a Karl Jaspers”, p. 264. Ver asimismo Traverso, *Los judíos y Alemania*, p. 129, y Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 109.

apoliticismo judío a la modernidad europea en general. Y es, en parte, el fundamento de su crítica al papel de los Consejos Judíos durante el Holocausto, que aparece en *Eichmann en Jerusalén* con una honestidad de la que sólo ella era capaz y que tantos problemas le trajo. El despertar político de Arendt, que tuvo el carácter de un encontronazo con el régimen nazi, provocó que la joven filósofa acertara a comprender lo político de una manera no demasiado distinta a la que expuso Schmitt: la única postura política, al menos en la primera mitad del siglo XX, es la resistencia, la “lucha *contra* las fuerzas que amenazaban con la destrucción”²⁶⁷. Todo esto lo descubrió en los años treinta, pero la búsqueda de una política judía que respondiese al ataque en sus propios términos señaló la política arendtiana con el signo de la crisis y la desobediencia. De hecho, al regresar a Alemania en 1950, criticó duramente tanto a la sociedad alemana como al programa aliado de desnazificación social, para el que, dijo, sólo funcionaría un sustituto político-moral: “una revolución, una explosión de la ira espontánea del pueblo alemán”²⁶⁸ contra sus elementos nazis. Sólo que, y este era el problema irresoluble, no existía tal ira entre los alemanes, razón por la que no cabía esperar nada.

“La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra”²⁶⁹, dijo Arendt sobre los exiliados. En estas palabras había sobre todo una llamada a la acción común – “nosotros, los refugiados” era el título del artículo – y un velado reproche a la falta de responsabilidad y la inmadurez de la población europea, de la que los judíos representaban la inmadurez más abierta y casi obscena. Durante la guerra y en los años posteriores a su llegada a Estados Unidos, Arendt se concentró en la política judía, la creación de un ejército judío²⁷⁰, e Israel. Pero el tema lo determinaba la coyuntura; el centro existencial estaba allí desde antes y por eso pudo ampliarse más adelante a la crítica general de la modernidad europea en *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, y al fenómeno revolucionario en *Sobre la revolución*. En cierto modo, el *shock* nazi fue un despertar político: no sólo en lo que se refiere a la creación del Estado de Israel en 1948, ya que el Holocausto se instrumentalizó desde el principio y de modos muy

²⁶⁷ Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 148.

²⁶⁸ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, p. 316.

²⁶⁹ Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, “Nosotros, los refugiados”, p. 10.

²⁷⁰ Ver Traverso, *Los judíos y Alemania*, p. 142; recoge la siguiente cita de Arendt, *Auschwitz et Jerusalem*, Deux Temps Tuerce, París 1991, p. 50: Arendt quería “cambiar la ley del exterminio y la ley de fuga por la ley del combate”.

diferentes para dar lugar a una nueva identidad judía²⁷¹; Arendt se ligó a esa creación histórica para después desvincularse de ella, puesto que el nuevo Estado reproducía las peores variantes de los Estados nacionales modernos; y fue castigada por su desertión. Pero fue un despertar también en otros sentidos: sólo con el totalitarismo se abrieron los ojos a la nueva herencia política de la Resistencia francesa o al caso danés, que Arendt recomendó estudiar “a todos los estudiantes de ciencias políticas que quieran aprender algo sobre el enorme potencial de poder inherente a la acción no violenta y a la resistencia a un oponente que posee unos medios de violencia muy superiores”²⁷². Y, así, los resistentes franceses y daneses se convirtieron en los únicos héroes de la historia del totalitarismo.

El poder legitimador de la resistencia se encuentra purificado de elementos sociales. Es por esto que Arendt se muestra incapaz de asumir el funcionamiento democrático normal. ¿Por qué, si no, el asombroso descuido teórico de la democracia de Weimar, tan contaminada por la cuestión social y por las ideologías, y, sin embargo, tan “en la brecha”? Esta alusión de Arendt a la pureza resistente ya la vio Habermas

“en esos momentos en que los revolucionarios toman el poder que está en la calle; cuando una población decidida a la resistencia pasiva hace frente a los tanques extranjeros con sólo sus manos; cuando minorías convencidas cuestionan la legitimidad de leyes vigentes y ejercitan la desobediencia civil; cuando en los movimientos de protesta irrumpe el <<puro placer de la acción>>”²⁷³.

Arendt no estaba viva cuando los estudiantes chinos pararon los tanques en la plaza de Tiananmen, en 1989, pero es indudable que esto hubiera revuelto de nuevo su imaginación. Por eso sorprende que Chantal Mouffe critique a Arendt y a otros existencialistas políticos porque les falta, según ella, “una adecuada reflexión

²⁷¹ Ver Segev, *The Seventh Million*, especialmente la colaboración del sionismo con Hitler en pp. 15ss.; la imagen del sionismo constructor contra la de la débil Diáspora en pp. 153ss.; la conversión de las víctimas del Holocausto en mártires sagrados en pp. 211ss.; la interpretación mesiánica de Israel respecto al Holocausto durante el juicio a Eichmann en pp. 345ss.; el recuerdo organizado del martirio y la legitimidad de la violencia contra los árabes en pp. 396ss. y pp. 421ss.

Ver también el debate sobre el signifiante “judío” en Badiou, *Circonstances*, 3, pp. 7-19, y Winter, “Signifiant-Maître des nouveaux aryens”, en Badiou, *Circonstances*, 3, pp. 103-124; y Marty, “Alain Badiou: L’Avenir d’une négation. (À propos de *Circonstances* 3, *Portées du mot <<juif>>)*”, en *Les temps modernes*, No. 635-636, París 2006, pp. 22-57.

²⁷² Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 171: “One is tempted to recommend the story as required reading in political science for all students who wish to learn something about the enormous power potential inherent in non-violent action and in resistance to an opponent possessing vastly superior means of violence”. La traducción es mía.

²⁷³ Habermas, *Facticidad y validez*, p. 216.

del momento de <<decisión>> que caracteriza al campo de la política”²⁷⁴. Si bien Arendt rechaza la violencia, es más que evidente que la decisión de actuar en común, así como de oponerse al poder ilegítimo, es fundamental en la visión arendtiana de la *polis* y de la revolución.

Precisamente Mouffe emprende una revisión de la política schmittiana con el objeto de señalar dos cosas: primero, que todo poder es ilegítimo²⁷⁵ porque se basa en una negociación de la hegemonía social²⁷⁶; y segundo, que la política democrática es una política de combate y de impugnación recíproca entre la derecha y la izquierda²⁷⁷, donde el enemigo schmittiano se sustituye por el adversario²⁷⁸. Mouffe, con su política de la paradoja, se muestra incapaz de proponer un modelo agonístico convincente, entre otras cosas porque presupone que, por un lado, reconocer “la paradoja democrática” ayuda a que los oponentes no se maten entre sí, y, por otro, que todo este combate ideológico se ha de centrar en “redefinir la izquierda”²⁷⁹, sin que haya ninguna explicación de por qué la izquierda está más habilitada para ser paradójica y democrática que la derecha²⁸⁰. En cualquier caso, Mouffe pretende distanciarse de Arendt al comentar, en una nota a pie de página, que la pluralidad arendtiana sublima y domestica el antagonismo que Schmitt descubrió en la política, mientras que Arendt “deja abierta la posibilidad de que lo político pueda llegar a convertirse, bajo ciertas condiciones, en algo completamente congruente con lo ético”²⁸¹.

Efectivamente, así es: Mouffe tiene razón sobre Arendt en este punto. La política democrática arendtiana recibe su impulso ontológico de un tesoro perdido que ha de ser recuperado. Dicho tesoro es la *polis* y aun un pedazo de *polis* que nunca existió. En la brecha del presente, en cambio, sólo se puede vivir

²⁷⁴ Mouffe, *La paradoja democrática*, “Conclusión: La ética de la democracia”, p. 141.

²⁷⁵ *Ibid.*, “Para un modelo agonístico de la democracia”, p. 113.

²⁷⁶ *Ibid.*, “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”, p. 71.

²⁷⁷ *Ibid.*, “Introducción”, p. 24.

²⁷⁸ Ver *Ibid.*, “¿Una política sin adversario?”, pp. 122ss.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁸⁰ Este argumento recuerda al de un artículo reciente del español Suso de Toro, que exigía una mayor dosis de autocrítica a la derecha española que a la izquierda porque, aunque ésta es culpable de “ideologías inhumanas” y “genocidios realizados por los regímenes ruso y chino, tantas matanzas, tantas cosas”, “la izquierda en lo esencial acertó, luchó por un mundo más justo y más libre”. Lo que equivale, en último término, a justificar los extravíos totalitarios basándose en la idea circular de que la izquierda es mejor. Y es mejor porque es la izquierda. En de Toro, “Una ración de cebollas”, en *EL PAÍS*, 4 de octubre de 2006.

²⁸¹ Mouffe, *La paradoja democrática*, “Para un modelo agonístico de la democracia”, p. 115, nota 31.

políticamente en la tensión – universal – entre el poder político compartido y la visión moral del individuo. Política y moral se dan la mano en la democracia moderna, pero no se aman en matrimonio. La tensión, que se da en todo régimen democrático más allá de que sea imperfecto e inauténtico, es decir, parlamentario y constitucional, desemboca en la práctica de la desobediencia civil. En ella, se está al filo de la ruptura democrática pero sin caer al precipicio de la guerra civil: Arendt la descubrió gracias a la rebelión americana de los estudiantes contra Vietnam y por los derechos civiles. Examinó sus precedentes (Sócrates y Henry Thoreau)²⁸² para decantarse por la genuina raíz americana de la experiencia, ya que sólo América había hecho una realidad de la ficción teórica del consentimiento²⁸³ y, por tanto, era capaz de promover la protesta y el disenso desde dentro de su sistema legal, con el objeto de ampliar los derechos políticos a los grupos que habían sido originalmente excluidos del pacto. Llegó a la conclusión de que había algo que distinguía a la revolución de la desobediencia civil: “el desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes”²⁸⁴; por consiguiente, la desobediencia civil ofrecía una verdadera salida política a la crisis de la democracia (o de la República, ya que se tomaba a los Estados Unidos como referencia), salida que, además, aceptaba el mundo a la vez que trataba de mejorarlo.

Podemos ilustrar el ejemplo mediante una película, *Soñadores*, dirigida por Bernardo Bertolucci en el año 2003. El cine es un modo de articular la experiencia moderna tan valioso y tan apropiado a la general superficialidad de los tiempos como lo fue la tragedia en la época profunda de la *polis*²⁸⁵. La película de Bertolucci cuenta el movimiento de mayo del 68 en Francia a través del encuentro, rigurosamente íntimo, de tres personajes, dos franceses y un americano. La imagen final de la película les sitúa en el centro de la historia política, allí donde los estudiantes franceses se rebelaban contra el *status quo*, en las calles de París; y

²⁸² Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Desobediencia civil”, pp. 67ss.

²⁸³ Ver *Ibid.*, pp. 94-97.

²⁸⁴ Las palabras son de Carl Cohen, “Civil Disobedience and the Law”, en *Rutgers Law Review*, vol. 21, otoño 1966, p. 3, citadas en Arendt, *Crisis de la República*, “Desobediencia civil”, p. 84. En el original: “civil disobedience is not revolution... The civil disobedient accepts, while the revolutionary rejects, the frame of established authority and the general legitimacy of the system of laws”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Civil Disobedience”, p. 77.

²⁸⁵ Me apoyo en las intuiciones de Jaime Díez sobre la función poética del cine: en Díez, “El cine contemporáneo y la comprensión incierta de la violencia y el daño (Dos miradas lejanas a los Estados Unidos)”, conferencia en la Universitat Autònoma de Barcelona, 2004.

muestra, en un solo plano, la separación entre los dos continentes que ya Arendt había señalado: los dos franceses se lanzan a la insurrección violenta contra el mundo, mientras el americano permanece firme – y aislado – en su resistencia pacífica. En una escena anterior, que mantiene una indisoluble conexión con el final de la película, el americano discute con el francés por la guerra de Vietnam: éste último asegura que hay que resistirse a ir a la guerra a toda costa, mientras el primero insiste en que, aunque la guerra sea injusta e inmoral, hay que cumplir la ley. En la película, se ponen de manifiesto dos actitudes radicalmente distintas ante la ley del país (en ambos casos, se trataba y se trata de repúblicas democráticas sacudidas por la llamada “crisis de legitimidad”): en la francesa, el rechazo de la guerra injusta en el exterior da paso a la guerra justa en el interior, por lo que la visión moral se dogmatiza en la toma de postura política; en la americana, por el contrario, rechazar la violencia interna y, en general, toda forma de violencia, conduce al protagonista a la protesta pacífica pero también, en el caso de ser llamado a filas, le expone a admitir la cárcel o bien a violar su moralidad e ir a la guerra. En esta segunda opción, el mundo propio se conserva, aun si es a costa del ajeno (Vietnam) y contra las convicciones íntimas (la conciencia). Pero, como veremos, ninguna de ellas ejemplifica del todo la desobediencia civil ni llega a comprender el verdadero alcance de ésta, aunque el personaje del americano sea un desobediente civil en gestación.

Arendt definió así la desobediencia civil, para distinguirla del acto moral de la objeción de conciencia:

“los desobedientes civiles son, en realidad, *minorías organizadas unidas por una opinión común más que por un interés común y por la decisión de adoptar una postura contra la política del Gobierno*”²⁸⁶.

La definición contiene varios elementos importantes: en primer lugar, la desobediencia civil nunca es un acto individual, sino que parte de la reunión colectiva en torno a una “opinión común”; opinión que excluye el interés, pues éste siempre es social y se concentra, por ello, en un partido político-ideológico o en un *lobby* o grupo de presión. En segundo lugar, la agrupación debe constituirse públicamente y hacer oposición al poder legalmente establecido:

²⁸⁶ Arendt, *Crisis de la República*, “Desobediencia civil”, p. 64. Las cursivas son mías. En el original: “we must distinguish between conscientious objectors and civil disobedients. The latter are in fact organized minorities, bound together by common opinion, rather than by common interest, and the decision to take a stand against the government’s policies”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Civil Disobedience”, p. 56.

“La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas”²⁸⁷.

Surge en situaciones en las que el poder legal se está desintegrando, cuando una minoría política piensa que se está violando el pacto original: de manera que, frente al revolucionario, el desobediente trata de conservar la fuerza original de la fundación, no de destruirla. Por eso su propósito es desafiar públicamente al poder, en vez de preparar una conspiración secreta. Y, en este sentido, puede defenderse que el desobediente es *conservador*, ya que no pretende destruir su mundo²⁸⁸.

Con la desobediencia civil, Arendt encontró el modo de fomentar una crisis no violenta y de recuperar el impulso revolucionario original de la democracia moderna. No obstante, sigue siendo un fenómeno disolvente del Estado y de su órgano representativo, el Parlamento; la política, en términos arendtianos, es *extra-parlamentaria* y da lugar a verdaderos quebraderos de cabeza en situaciones de crisis. Arendt también lo intuye así, pues cierra su artículo sobre “Desobediencia civil” con la sorprendente afirmación de que “[t]al vez se precise una situación de emergencia antes de que podamos hallar un lugar cómodo para la desobediencia civil, no sólo en nuestro lenguaje político, sino también en nuestro sistema político”²⁸⁹. Es decir: urge una nueva revolución o por lo menos la crisis que fomente la desobediencia política. Arendt no puede ni quiere dejar de pensar en la crisis radical que funde de nuevo la *polis*. En esencia, la desobediencia se limita a salvar la disensión en democracia, lo que sin duda es un propósito tan loable como democrático. Precisamente ese había sido el problema de la soberanía popular cuando fue descubierta en la Revolución Francesa, que se ejercía despóticamente

²⁸⁷ Íbid., p. 82. En el original: “Civil disobedience arises when a significant number of citizens have become convinced either that the normal channels of change no longer function, and grievances will not be heard or acted upon, or that, on the contrary, the government is about to change and has embarked upon and persists in modes of action whose legality and constitutionality are open to grave doubt”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Civil Disobedience”, p. 74.

²⁸⁸ Ver Íbid., pp. 83ss.: “la desobediencia civil está acompañada a cambios necesarios y deseables o a la deseable preservación o restablecimiento del *status quo*”. En el original: “civil disobedience can be turned to necessary and desirable change or to necessary or desirable preservation or restoration of the *status quo*”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Civil Disobedience”, p. 75.

²⁸⁹ Íbid., p. 108. En el original: “Perhaps an emergency was needed before we could find a home for civil disobedience, not only in our political language, but in our political system as well”. Arendt, *Crises of the Republic*, “Civil Disobedience”, p. 101.

sobre las “capas anteriormente privilegiadas, o de forma más general, sobre los que disienten”²⁹⁰. Pero la llamada de la revolución es demasiado fuerte.

Ninguna democracia puede funcionar con normalidad sobre la pura libertad de disentir, aunque ésta sea especialmente valiosa si se contrapone, por ejemplo, a la disciplina de partido, como intuyó Kelsen cuando libraba, él sí, su particular pelea contra los antidemócratas alemanes²⁹¹. Arendt explica, en diferentes ocasiones, que la disensión y la conservación del mundo no sólo no se oponen, sino que pueden aliarse de modo prodigioso en el sistema de consejos, panacea y solución de todos los males:

“hay algo que se autoedifica a partir de los problemas de la gente corriente, de forma que se puede decir *potestas in populo*, esto es, que el poder viene de abajo y no de arriba; si aceptamos todo esto, entonces se sigue que, *después de todo, el mundo en el que vivimos merece ser conservado*”²⁹².

Y así es, en efecto: el mundo merece ser conservado si y sólo si el poder está en los consejos. Pero, posiblemente, no de otra forma. Volvemos a lo mismo: el poder resurge en toda su grandeza cuando azota la tempestad de la crisis; al mismo tiempo, “el poder desaparece cuando languidece la organización y se dispersan los hombres unidos en ella”²⁹³. La crisis se vive peligrosamente, porque “ése es precisamente el momento en que lo dicho por los individuos, en *su independencia e inmunidad de partidismo*, se hace valer de nuevo, es decir, logra el espacio que le corresponde”²⁹⁴. Es decir: la crisis desintegra el poder, pero ofrece también la ocasión de que éste se constituya de nuevo. En plena crisis y desintegración del Estado, cuando los partidos se tornan inútiles o directamente seniles²⁹⁵, en la histeria que envuelve a la democracia contra sí misma, pueden algunos hombres actuar y decir la verdad. Aunque nada en la historia asegure que la dolorosa caída de la República de Weimar no pueda repetirse, como las demás cosas políticas que dan vueltas en su órbita.

²⁹⁰ Fehér, *La revolución congelada*, p. 84.

²⁹¹ Ver Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 80-87.

²⁹² Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 161. Las cursivas son mías.

²⁹³ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIV, 1963-1964, [41], p. 616.

²⁹⁴ *Ibid.* Las cursivas son mías.

²⁹⁵ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, p. 325: Arendt se queja de que “los partidos han vuelto a nacer en estado senil” en la Alemania de la postguerra.

CAPÍTULO 6: HACIA UNA TEORÍA DEL JUICIO

Hannah Arendt comentó una vez que el existencialismo era “la rebelión del filósofo contra la filosofía”¹. Pero ¿qué sentido tenía pensar contra la tradición filosófica, una vez estábamos situados en el mundo? También el mundo se había dado la vuelta con todas las posibilidades de orientarse en él durante el siglo XX. Por lo tanto, si deseábamos tratar honestamente con los problemas de nuestro tiempo – y esta era, efectivamente, la pretensión de Arendt y lo que deseaba para nosotros – había que pensar contra la tradición filosófica y había que actuar sin el consuelo de los siglos pasados. En el espacio intermedio que quedaba entre ambas tareas, la de pensar y la de actuar, se trataba de “comprender cuanto ocurre”², de situarse, con el pensamiento, “en el lugar del choque, en la grieta que allí surge”³ y de enfrentarse a la realidad. Pensar, estaba claro, no era lo mismo que actuar ya políticamente. Pero podía tender un puente. Y este puente era el que establecían las palabras, según vimos en el epígrafe que dedicamos a la *polis* (ver página 150 de este trabajo: “... si las palabras son de igual condición que los sucesos...”); pues pensar y hablar no son más que dos modos de la misma actividad. Por esta razón, la contemplación política, que no es otra cosa, en nuestro tiempo, que el intento de comprender lo que nos ocurre y de ser enteramente presentes, gira alrededor de las palabras políticas que usamos para enfrentarnos a los hechos: una palabra es sobre todo “su capacidad de apertura”⁴ de la realidad, además de la historia que relata. Hay, pues, que pensar en las palabras que usamos para dar sentido a lo que nos acontece.

Además, en el mundo moderno quedan muy pocas oportunidades de participar. Son pocas y cobardes las revoluciones a las que podemos todavía

¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La brecha entre el pasado y el futuro”, p. 14. La cita continúa diciendo que el existencialismo “no surgió cuando la filosofía resultó incapaz de aplicar sus propias reglas al campo de los asuntos políticos; este fallo de la filosofía política, entendida al modo de Platón, es casi tan viejo como la historia de la filosofía y la metafísica occidentales”. En el original: “Existentialism, the rebellion of the philosopher against philosophy, did not arise when philosophy turned out to be unable to apply its own rules to the realm of political affairs; this failure of political philosophy as Plato would have understood it is almost as old as the history of Western philosophy and metaphysics”. Arendt, *Between Past and Future*, “Preface: The Gap Between Past and Future”, p. 8.

² Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 140.

³ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, julio de 1968, [73], p. 670.

⁴ Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 157.

aferrarnos – Castro es un mal ejemplo o un ejemplo del mal⁵ – y la desobediencia civil es una posibilidad limitada a los periodos de crisis política. El periodista Kapucinski, ejercitando él mismo su músculo crítico, advirtió de que “la pobreza ya no genera revoluciones, sino acomodamientos”⁶; anteriormente, los paladines de la teoría crítica que Arendt deploraba, Adorno y Horkheimer, habían avisado de que “incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia”⁷. Esto es lo que le había ocurrido al materialismo dialéctico marxista, que se había adaptado ideológicamente al capitalismo, tanto en su versión más ortodoxa como en su versión revisionista⁸. ¡Pero esto no pasaba con la fantasía revolucionaria de Arendt! Recordemos que, de todas las disputas de la socialdemocracia alemana, Arendt se había quedado con la derrotada Rosa Luxemburgo, en quien sobrevivía intacto el iracundo idealismo revolucionario. Parecería que no queda otra que integrarse, lanzarse de pleno a los brazos de lo social y, sin embargo, Arendt defiende, como a su manera lo hacen Adorno y Horkheimer y toda la corte de críticos culturales renacidos en la segunda mitad del siglo XX, aunque herederos de lo que había ocurrido en la primera, que todavía podemos desobedecer al poder establecido en la crítica, aun cuando ésta permanezca en los límites de lo individual. En la versión arendtiana, elegir las palabras al hablar de lo que ocurre y criticar las que otros han elegido, en último término, *escribir, hablar y leer*, es el último refugio del pensamiento político, si no de la política misma. El poeta, el historiador, el filósofo existencialista ponen las palabras al servicio de la crítica de la sociedad moderna; y, con eso, la iluminan en su maligna tenebrosidad; aunque ya tampoco la poesía sea lo que fue antiguamente para la *polis*, pues no hay *polis* sino otra cosa distinta.

⁵ Sobre la Revolución Cubana, ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, p. 389. Arendt y su marido, Heinrich Blücher, recibieron la revolución con alegría por lo que tenía de exhibición pública que liberaba a los pobres “de la oscuridad de sus granjas y sus casas, les permitía mostrar su miseria, les invitaba a pisar las calles de la capital del país, que nunca habían visto” (“a poverty-stricken people [...] is suddenly released from the obscurity of their farms and homes, permitted to show their misery, and invited into the streets of the country’s capital they never saw before”); si la revolución fracasó y derivó hacia el bolchevismo, fue por la incomprensión del fenómeno revolucionario de la que hacía gala Occidente, y de la que Arendt culpa, en esta ocasión, a Kennedy. La cita de Arendt es del artículo “The Cold War and the West”, en *Partisan Review*, Invierno 1962, p. 19. La traducción es mía.

⁶ Espada, “Entrevista a Ryszard Kapucinski. Tres vueltas de tuerca 1969-1989-2000”, en *EL PAÍS*, 14 de agosto de 2000.

⁷ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, “Concepto de Ilustración”, p. 94.

⁸ Sobre la doble culpabilidad de Bernstein y Kautsky en el progresivo alejamiento marxista de la realidad socio-política europea, ver Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, capítulo 4 “De la democracia social a la socialdemocracia”, pp. 123-160, y capítulo 5 “La socialdemocracia y la política”, pp. 161-228.

El criterio, más que el método⁹, fenomenológico de irse directo a las cosas mismas, que dijo Husserl, ha cambiado. Es un criterio porque selecciona los aspectos de la realidad bajo inspección. Pero las cosas mismas que configuran la política no son sólo los hechos y esa verdad fáctica a la que es conveniente tenerle respeto; son también las palabras políticas en un sentido tan ontológico como sea posible: son las palabras que hablan de hombres y están en miles de campos, de “disciplinas” que el saber moderno esparce por ahí, en la suprema ignorancia de que al esparcirlo se está perdiendo el fondo más humano. Por eso Arendt puede mezclar a Heidegger con Kafka y a Locke con Henry James, y al principio de Arquímedes con Descartes; y así con otras cosas: todo ello es cultura, y la cultura configura el mundo en que los hombres, si acaso, se politizan o, peor, se socializan. La cultura, es más, media entre el arte y la política; y generalmente entre el mundo mismo y la *polis*¹⁰. ¿Quién niega el lazo entre la palabra que se escribe y la que se pronuncia, aunque no sean, en todo caso, lo mismo? Pero también la cultura se ha degenerado con la sociedad de masas; y ahora se consume en la rueda del entretenimiento¹¹, dejando un rastro borroso de baba y estupidez. Ya dijeron Adorno y Horkheimer que “[l]a cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza”¹².

Es aquí donde nace la crítica cultural y donde se disfraza de pensamiento político. Este disfraz lo necesita Arendt más que cualquier otro crítico cultural, debido a su presupuesto ontológico: la medida la da la política y su ausencia; no se puede olvidar que hablamos de política y de su fundamento, la pluralidad humana, en el discurso sobre la cultura y sobre la política misma. Y, así, todo lo que se dice sobre la política de nuestros tiempos viene marcado por el recuerdo de lo que hemos sido – en el bien y en el mal – y por la promesa de lo que podríamos

⁹ Ver Giner, “Hannah Arendt. La primacía moral de la política”, en *Claves de Razón Práctica*, p. 15.

¹⁰ Ver Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, p. 230. Arendt explica que el conflicto entre arte y política no puede ni debe resolverse, precisamente por ser ese el papel mediador de la cultura: “la cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso dependen la una de la otra”. En el original: “culture indicates that art and politics, their conflicts and tensions notwithstanding, are interrelated and even mutually dependent”. En Arendt, *Between Past and Future*, “The Crisis in Culture”, p. 215.

¹¹ Ver *Ibid.*, p. 223: “El resultado [...] no es la cultura de masas, que en términos estrictos no existe, sino el entretenimiento de masas, que se alimenta de los objetos culturales del mundo”. En el original: “The result is, of course, not mass culture which, strictly speaking, does not exist, but mass entertainment, feeding on the cultural objects of the world”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Crisis in Culture”, p. 207-08.

¹² Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, p. 165.

ser. Lo que se acepta que fue cultura mediadora de la *polis*, una vez, allá en el origen, se contrapone a la cultura social que tenemos ahora, donde aún se adivinan las huellas de una sustancia que se está perdiendo, diluyendo en esta sociedad. El crítico debe convertirse, pues, en un hombre que busca las perlas en el mar, las palabras que todavía no han perdido su fuerza significadora, y las piedras, los monumentos que permanecen legibles y que nos descubren trozos de un mundo fijado en el tiempo y que existió. Ahora bien: el crítico no es un revolucionario, pero puede hablar de la revolución y recobrar el impulso original que ésta tuvo para generaciones de hombres con esperanzas de cambiar su mundo para mejor; es decir: de hacer el bien y de hacerlo para todos los hombres o, al menos, para los de su alrededor.

El crítico revela la verdad de nuestra tradición al descomponerla, permitiendo que se imaginen las nuevas condiciones de la acción. En este sentido, la crítica cultural acepta la herencia de la Ilustración a la que, por otro lado, acusa de ser culpable ideológica de la degeneración; con Arendt, la Ilustración no debe preocuparse por cuanto ella insistirá, tal vez en demasía, en que los hechos preceden siempre a las ideas y tienen su propia forma de enlazarse, completamente diferente. Sólo esta creencia en el propio enlazamiento de los hechos fundamenta la esperanza en los hombres y su pluralidad, tan ajena a un mero pluralismo (liberal) de ideas acerca de cómo debe vivirse la vida. Las ideas no cuentan (sólo cuenta la pluralidad, que aún no se ha extinguido). Ya dijo Susan Sontag, que había escuchado a Arendt durante la revolución contracultural en América, en la que Arendt tuvo un papel medianamente popular¹³, que a la historia de la humanidad le importa un rábano lo que digan los escritores¹⁴. Sin embargo, a Arendt sí le importa lo que han dicho los escritores, pues ellos son creadores de cultura, *agricultores*¹⁵ que hacen habitable el mundo. Arendt, entonces, se decide por la actividad crítica como alternativa intelectual a la acción desveladora que tan pocos son, hoy en día, capaces de emprender. Y llegará a más en su lectura de Kant: sin la crítica, encarnada en la facultad del juicio, es imposible mejorar el mundo. La crítica es democrática y emancipadora en un

¹³ Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, pp. 413-14: Young-Bruehl cuenta la conferencia que dio Arendt, junto a Noam Chomsky, Conor Cruise O'Brien y Robert Lowell, en Nueva York, 1968, sobre "La legitimidad de la violencia". Susan Sontag asistía como público.

¹⁴ Ver Espada, "La necesidad de la imagen. Entrevista con Susan Sontag", en *Letras libres*, abril 2004.

¹⁵ Ver Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, "La crisis en la cultura: su significado político y social", p. 224.

universo social: todo hombre puede y debe convertirse en crítico para dejar de ser social y empezar a ser político. Arendt recoge el *Sapere aude!* de Kant, no para que los hombres se atrevan a saber, sino para que se atrevan a hablar en voz alta con los que les rodean.

Se produce así la alianza implícita entre el desobediente civil y el crítico cultural. Puede ser que en la *polis* los ciudadanos participasen en la Asamblea y luego acudiesen al teatro a contemplar lúcidamente la propia tensión nacida y articulada en la política que ellos protagonizaban; puede ser, también, que los revolucionarios escribiesen sus discursos inspirándose en la lectura de los clásicos y de los intelectuales modernos; pero en nuestra sociedad, cuando la ruptura entre la acción y el pensamiento es máxima, cuando son los burócratas los que ejecutan las órdenes sin pensar, la única manera de remover las aguas e incitar al enfrentamiento con la realidad es la crítica. Esta es la razón de que Arendt mezcle la crítica social y la crítica literaria en sus textos, como veremos: todo ello se hace con el objeto de destapar lo político en lo social, y lo social mismo; de destapar, además, las pocas figuras marginales que han iluminado el mundo, haciéndolo habitable para nosotros, frente a aquéllas que, por el contrario, lo oscurecen todavía más con sus distorsiones y sus frases hechas. Cristina Sánchez Muñoz propone, en su interpretación de Arendt, dos modelos contrapuestos, uno que se integra en la ciudad (aunque ya sabemos que no hay espacios, en la actualidad, para que el ciudadano participe) y otro que participa por medio de la rebelión, pero que sólo aparece “en los primeros escritos, en los que se plantea el problema de la identidad judía”¹⁶; pero la figura del paria renace con fuerza en esos críticos que iluminan la oscuridad como si se orientasen en ella con antorchas a punto de extinguirse, los hombres que *juzgan* los acontecimientos sin ideas preconcebidas.

Arendt marca una clara distinción ontológica e histórica – ese es su método – entre la tragedia antigua y la novela moderna. La novela define y caracteriza a la sociedad moderna. *Antígona* tiene poco que ver con *Las bostonianas*, de Henry James, a pesar de que ambas obras ilustran un conflicto político. En el caso de la primera, sabemos que “Antígona es la voz humana, la voz en la que todo se revela”¹⁷ allá donde “nosotros nos cerramos, enmudecemos y no nos quejamos”¹⁸.

¹⁶ Sánchez Muñoz, “Paria o ciudadana del mundo”, en *En torno a Hannah Arendt*, pp. 30ss.

¹⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, enero de 1956, [6], p. 547.

El caso de James, un escritor particularmente mal querido por la filosofía contemporánea, es bien diferente. James era un explorador de la complejidad psicológica del individuo en lucha con su sociedad, una cualidad que Arendt respetaba y que, a la vez, le repugnaba. *Las bostonianas*, una de las obras cumbre del escritor norteamericano, narra un conflicto político – la lucha de las sufragistas por el voto femenino – desde un punto de vista de retorcida psicología personal. En la novela, una sufragista radical amadrinaba a una joven ambiciosa y establecía una difícil dependencia con ella, en la que se entremezclaban los elementos emocionales habitualmente atribuidos a la personalidad femenina y la exigencia política de la participación, dominada por un inevitable resentimiento “de sexo”; James, siempre ambiguo en sus conclusiones, mostraba cómo la joven se decidía por un matrimonio tradicional con un hombre que representaba todo lo que el sufragismo aborrecía, mientras la vieja sufragista radical se abandonaba aún más al resentimiento con las siguientes palabras: “Voy a que me silben, me escupan y me insulten”¹⁹.

Conocemos el argumento que lleva a que Arendt desprecie la novela moderna:

“La base de la novela clásica era una aceptación de la sociedad como tal, una sumisión a la vida tal como viene dada, una convicción de que la grandeza de un destino está más allá de las virtudes y vicios del ser humano”²⁰.

Podemos completar su opinión con el siguiente análisis, extraído de *Los orígenes del totalitarismo*:

“La elevación de la suerte a la posición de árbitro final sobre el conjunto de la vida había de alcanzar su completo desarrollo en el siglo XIX. Con ella surgió un nuevo género literario, la novela, y la decadencia del drama. *Porque el drama carecía de significado en un mundo sin acción*, mientras que la novela podía abarcar adecuadamente los destinos de los seres humanos que, o bien eran víctimas de la necesidad o favoritos de la fortuna. [...] Sólo la novela en su plena madurez [...] podía predicar el nuevo evangelio del apasionamiento por el propio destino de cada uno que tan gran papel desempeñó entre los intelectuales del siglo XIX”²¹.

¹⁸ Íbid.

¹⁹ James, *Las bostonianas*, p. 500.

²⁰ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Franz Kafka: una reevaluación. En ocasión del vigésimo aniversario de su muerte”, p. 102.

²¹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 229, nota 37. Las cursivas son mías. En el original: “The elevation of chance to the position of final arbiter over the whole of life was to reach its full development in the nineteenth century. With it came a new genre of literature, the novel, and the decline of the drama. For the drama became meaningless in a world without action, while the novel could deal adequately with the destinies of human beings who were either the victims of necessity or the

La novela es el género individualista y burgués; su materia es siempre el destino personal, que es ajeno a la acción libre por cuanto se somete a la intrincada relación entre el papel a jugar en el complejo social y la necesidad interna, psicológica. Arendt deja claro algo más en la comparación entre la novela moderna y la tragedia antigua: la segunda expresaba el orgullo del hombre, su elevación libre en el mundo, la primera su humillación, el sometimiento a lo externo²². Pero aún hay más: con el tratamiento literario de la vida psicológica individual, se “desarrollaron todas las cualidades de la moderna sensibilidad – para sufrir, para comprender, para desempeñar un papel prescrito –”²³ que constituyen la clave del egocentrismo moderno y de su histeria. Ya vimos cómo se había degenerado la sensibilidad de los filisteos en Adolf Eichmann, el rostro de la banalidad del mal. El final de *Las bostonianas* recién transcrito sería un perfecto ejemplo del patético egoísmo moderno, pues Olive, la sufragista desengañada, no representa tanto el fracaso del sufragismo en un mundo hecho a otra medida cuanto su propia desgracia.

La novela, por consiguiente, no sirve como baluarte de la resistencia ante lo social. Puede que durante un tiempo lo fuese o, más bien, que intentase ser uno, pero lo que consiguió fue consumir la tendencia social al conformismo ontológico: a ese ser-todo-igual que tanto Arendt como Heidegger consideran que es la esencia histórica de la modernidad. La novela cometió, entre otras cosas, el pecado ontológico-moral de sacar lo invisible a la luz; pues, efectivamente, lo *idion*, lo absolutamente privado, es aquello que no sale a la luz y ahí debe quedarse, bien encerrado en su casa: “el único modo eficaz de garantizar la oscuridad de lo que requiere permanecer oculto a la luz de la publicidad es la propiedad privada, lugar privadamente poseído para ocultarse”²⁴. Y esto no tiene que ver solamente

favorites of luck. [...]. Only the novel in its full maturity [...] could preach the new gospel of infatuation with one's own fate that played such a great role among nineteenth-century intellectuals”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 189, note 37.

²² Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 211.

²³ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 229, nota 37. En el original: “they developed all the gifts of modern sensitivity – for suffering, for understanding, for playing a prescribed role”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 189, note 37.

²⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 77. En el original: “The only efficient way to guarantee the darkness of what needs to be hidden against the light of publicity is private property, a privately owned place to hide in”. Arendt, *The Human Condition*, p. 71. Ver también Arendt, *Sobre la revolución*, p. 96: “ocurre que el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública”. En el original: “And not only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the

con la función corporal, también con la llamada “vida interior”. Arendt profesaba una extremada antipatía por la introspección, como sabemos:

“<<interiormente>> todos los hombres son iguales, tan aproximadamente idénticos como el interior de sus cuerpos. Sólo eso que impulsa a la aparición, o sea, precisamente lo exterior, se distingue, es único, etc.”²⁵.

Pero iba más allá de esta afirmación fácilmente defendible, precisamente porque había que distinguir entre lo que se mostraba naturalmente, por decirlo así, y lo que, al mostrarse, se destruía:

“Los sentimientos se anuncian solamente en el <<interior>>, no podemos <<entenderlos>>, sólo darles expresión, o sea, hacer del <<interior>> un <<exterior>>. [...]. [S]olamente soy <<singular>> hacia fuera. Por ejemplo, sin duda todos los hombres experimentan el amor de igual manera, pero lo manifiestan de formas infinitamente variadas. El <<sentimiento>> mismo no es ni sentimental, ni profundo, en cambio, la expresión es irremediabilmente o lo uno o lo otro”²⁶.

Estas palabras servían para condenar toda la novela moderna y su correlato científico, la psicología. Arendt no se limitaba con ellas a dejar claro lo obvio; tenía que insistir en que era potencialmente monstruoso, además de absurdo, tratar de entender lo que sentíamos dentro de nosotros. Frente a esto importaba el estilo, la ridiculez sentimental o la hermosa grandeza. No hay en Arendt, con todo su amor por la narratividad de la existencia y por el mundo tramado de historias, ni rastro de consideración por la novela moderna, por ese “presente imperfecto” que el género novelístico eleva al rango de interesante contra la gloria épica del pasado. Según Julio Quesada, la novela es el género democrático por excelencia porque deja que los individuos del presente hablen con sus voces y se opongan a la dictadura estilística – siempre más elevada, claro está – del ayer (*Ursprung*, el origen) ²⁷. Eso supone la inclusión de sus problemas “sentimentales” en la trama del mundo, justo aquello que Arendt no podía admitir, pero que tanto placer lector nos ha dado.

No, Arendt pensaba que no había que intentar comprender lo de dentro, sólo los hechos. Bastaba con contar historias y con hablar de lo que uno veía o de

qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be, innermost motives which are not for public display”. Arendt, *On Revolution*, p. 96. El corazón, al igual que el hígado, el riñón, etc., debe encerrarse en la carcasa.

²⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, enero de 1967, [16], p. 645.

²⁶ *Ibid.*, Cuaderno XXVI, julio de 1969, [24], p. 699.

²⁷ Ver Quesada, *La belleza y los humillados*, p. 165. Debo mucho al tratamiento de la novela que Quesada hace en esta obra, sobre todo en el capítulo “La novela como género literario de la democracia”, pp. 161-187.

lo que pensaba. Pero había que evitar – y este era el criterio fenomenológico más importante – entrometerse en “el ruido de una vida interior”²⁸, pues era esa misma intromisión la que producía el ruido. Su crítica a la psicología era feroz; los métodos psicológicos eran como elefantes entrando en la cacharrería de la mente que, además, no descubrían nada que no se hubiera sabido de antes²⁹ y que sacaban la “oscuridad del corazón humano” de la casa al mundo:

“[I]a monótona igualdad y la penetrante fealdad que caracterizan los hallazgos de la psicología moderna, y el contraste tan evidente con la variedad y riqueza de la conducta humana tal como se manifiesta abiertamente, *atestiguan la diferencia radical que existe entre el interior y el exterior del cuerpo humano*”³⁰.

Lo que se mostraba era lo que debía mostrarse, o lo que se había mostrado en los lejanos tiempos en que los hombres eran espontáneos y, por ello, hablaban solamente de las cosas o de los estados de ánimo, sin darles vueltas y sin llevar siempre los ojos en el ombligo. Las emociones estaban ahí y no hacía falta aclararlas. Es ese mundo, otra vez, el que nos da la medida con la que juzgar la actual desvergüenza.

Con esto, sin embargo, había que apañarse. Arendt no era partidaria de lamentaciones demasiado largas. De ahí que tampoco toda la novela hubiese sido un esfuerzo inútil, ni mucho menos: por el contrario, fue durante mucho tiempo el refugio del individuo contra la aplastante norma social. Lo malo fue que esos individuos novelísticos, en vida o en novela, eran inconscientes de que su papel cumplía el expediente social a la perfección; y, por mucho que Arendt fuese enemiga del historicismo, no puede negarse que hay un deje determinista en sus palabras:

“El verdadero antecesor del hombre masa moderno es el individuo, definido e incluso descubierto por los que, como Rousseau en el siglo XVIII o John Stuart Mill en el XIX, estaban en abierta rebeldía contra la sociedad”³¹.

²⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, agosto de 1969, [25], p. 701.

²⁹ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 59: “La psicología [...] no descubre más que los siempre cambiantes estados de ánimo, los altibajos de la vida psíquica, y sus resultados y conclusiones no son ni particularmente atractivos ni muy significativos en sí mismos”. En el original: “Psychology [...] discovers no more than the ever-changing moods, the ups and downs of our psychic life, and its results and discoveries are neither particularly appealing nor very meaningful in themselves”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 35.

³⁰ *Ibid.* En el original: “The monotonous sameness and pervasive ugliness so highly characteristic of the findings of modern psychology, and contrasting so obviously with the enormous variety and richness of overt human conduct, witness to the radical difference between the inside and outside of the human body”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 35.

³¹ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La crisis en la cultura”, p. 211. En el original: “The true forerunner of modern mass man is this individual, who was defined and indeed discovered by those who,

Esto que les ocurrió a los novelistas también les pasó a Rousseau y a Mill, nada más y nada menos: la rebeldía de entonces se convertiría en la conformidad de ahora. No deja de ser extraño que Arendt sostenga esta opinión sobre Mill, un pensador que compartía el miedo de Arendt por la potencia igualadora de la democracia y que llegó a valorar extremadamente la disidencia, también *en términos políticos*. Mill nunca fue un defensor de la mera extravagancia personal. Sin embargo, se mostró lo suficientemente conciliador como para aplaudir las bondades del gobierno representativo y de la opinión pública moderna, verdaderos avances de la civilización occidental y símbolos de esa cultura burguesa que Isaiah Berlin considerara gloriosa en virtud de su defensa del “derecho al desacuerdo con las fuerzas del orden y de la convención”³². Sin embargo, vemos que para Arendt ese mismo derecho recluyó a los individuos en sus casas y les incapacitó para la acción verdaderamente política.

Por todas las razones que estamos viendo, Arendt rehúsa conceder su interés a la explosiva sensibilidad moderna que se desarrolla en el género novelístico y en otros tipos de literatura científica, que ha llevado a conocer las psicopatologías así como otros sucesos que transcurren en la vida privada. Con esto, en parte, muestra también indiferencia por la conquista de los derechos del individuo frente a toda colectividad opresora, derechos que, si bien pueden haber llevado a una mayor igualdad de todos los villanos en nuestra civilización, también responden a una corriente moral única en la historia: la que defiende la autonomía del ser pequeño y miserable (*petty* reúne ambos significados en inglés, como el español “bajeza”) y la pone al mismo nivel que los derechos del fuerte, noble y digno, siempre y cuando se respete un mínimo moral, pero colaborando en la redefinición de dicho mínimo moral (que se independiza ya de la posición social). Esto quiere decir que lo moral se ha venido purificando de los elementos sociales y políticos que anteriormente lo condicionaban, aun al coste de haber invadido parcelas que Arendt califica, como síntoma de la propia intromisión, de “íntimas”. También aquí se muestra la autora indiferente a la corriente que defiende los derechos del enfermo frente al sano y permite, e incluso obliga, al cuidado del enfermo. Unos derechos que, por cierto, constituyen el patrimonio tanto del liberalismo democrático, en la vertiente básicamente moral de esta

like Rousseau in the eighteenth century or John Stuart Mill in the nineteenth century, found themselves in open rebellion against society”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Crisis in Culture”, p. 196.

³² Berlin, *Sobre la libertad*, “Las ideas políticas en el siglo XX”, p. 118.

idea³³, como de la socialdemocracia, en lo que dicha igualación legal tiene de obligación pública. La ambivalencia de la nobleza la describe Norbert Elias de la siguiente manera: la palabra “mantiene el *doble* sentido de rango social elevado y de actitud humana altamente valiosa”³⁴; lo mismo ocurre con la villanía. Puede decirse que la doblez del término origina la separación política entre el liberalismo y la socialdemocracia: el liberalismo permite que los nobles sigan siendo nobles en ambos sentidos, mientras que la socialdemocracia impugna la nobleza social y se niega a reconocer la nobleza moral hasta que no se dé una igualdad económica de hecho. Pero en ambos casos se ha partido de una puesta en cuestión de la nobleza y de la villanía en su doble vertiente. En cualquier caso, fue esa rebeldía del individuo contra la sociedad la que indujo a considerar legítimas las diferencias morales individuales, además de a defender un ideal de justicia entre los individuos, ideal del que el Estado debía hacerse cargo. Pero ¿qué tipo de rebeldía es la que defenderá Arendt, si no se parece a ninguna de estas?

En la rebelión del individuo contra “<<el país de la consideración>> (como llama Henry James al dominio de la sociedad)”³⁵, lo que no tolera Arendt es precisamente la consideración. Esto le hace desconfiar de la disidencia individual propuesta por Mill, pero sobre todo de la conmovedora rebelión de Rousseau. Los hombres de letras que prepararon la Revolución Francesa eran individuos contra la sociedad, como Rousseau, que descubrieron la libertad en la intimidad; tampoco ellos soportaban la consideración. Así: por un lado está la consideración social, el país de los arribistas y los interesados; por otro, la intimidad y la libertad individual que secretamente preparan la liberación de los oprimidos y de los marginados basándose en el sentimiento oceánico y humanitario de la compasión. Ambos movimientos vuelven a unirse en la sociedad totalitaria, donde uno puede sentir compasión por aquellos que han de ser exterminados, pero sobre todo por uno mismo al “tener” que encargarse de ese “trabajo” y al tener que hacerlo “bien”. La

³³ Ver Gray, *Liberalismo*, p. 94: “La idea de libertad como no restricción de opciones se relaciona con la idea del individuo autónomo – el individuo que no está regido por otros, sino que se rige a sí mismo”. Dentro de esta tradición, se puede distinguir entre el ideal racionalista de la autonomía kantiana y el pluralismo casi relativista de Berlin en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, “Dos conceptos de libertad”, p. 110.

³⁴ Elias y Scotson, *The Established and the Outsiders*, p. xv. La traducción es mía.

³⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 124. En el original: “they [the *hommes de lettres*] had been offered [...] the social substitute for political significance which is consideration, and their personal distinction lay precisely in the fact that they had refused to settle in <<the land of consideration>> (as Henry James calls the domain of society), opting rather for the secluded obscurity of privacy where they could at least entertain and nourish their passion for significance and freedom”. Arendt, *On Revolution*, pp. 124-25.

compasión (por los oprimidos) y la consideración (de los arribistas) pasan a ser caras de la misma moneda, pero son, en último término, caras de una moneda amoral, que ha perdido toda distinción de lo bueno y lo malo; y si son amoraless, son precisamente apolíticas, porque lo moral depende de lo político que se manifiesta en el respeto anticipado de lo común, de la humanidad compartida. Lo que es importante comprender del argumento arendtiano es que, como dice el texto de *Los orígenes del totalitarismo*, la modernidad anuncia el totalitarismo y que, por lo tanto, el virus social-totalitario se encuentra implícito en la articulación general del individualismo moderno y de la sociedad en la que éste se desarrolla. Puede que el argumento no sea determinista, ya que Arendt rehúsa todo compromiso con el historicismo, pero en él se detecta un indudable tono de rechazo general, una impugnación de la general decadencia. Es por ello que Arendt vuelve a apelar al ideal moral, ejemplificado en el ideal revolucionario pero también en la crítica cultural y en la teoría del juicio. Si no hay *polis*, es decir, si carecemos de un espacio público constituido para el ejercicio de nuestra libertad, ¿no hay entonces la más mínima posibilidad de un comportamiento moral? La única manera de ser moral en el mundo heredado del totalitarismo es negándose a sentir compasión, volviéndose político; pero ¿de qué tipo de político hablamos? ¿Acaso de un nuevo político revolucionario y lleno de ira? Esto es lo que veremos en las siguientes páginas, lo que en definitiva consumió los últimos años de reflexión de Arendt.

En la consideración, que es lo propio de la sociedad, lo que se considera es el papel que uno representa y no lo que uno dice o lo que hace: como “toda impostura es posible”³⁶, todos acabamos mintiendo sobre nosotros mismos y sobre los demás. El surgimiento de la consideración fue analizado por Reinhart Koselleck en el pensamiento de John Locke y es un excelente ejemplo de lo que Arendt denomina sociedad: la Ley lockeana de la opinión pública no era más que esta esfera pública que emergía de la privada, por entre las rendijas que había dejado Hobbes a los ciudadanos de Leviatán, y donde la racionalidad se erigía en censura moral. La actitud crítica de los conciudadanos resultaba aparentemente inofensiva, pues no aludía a ninguna forma (política) de poder, es decir, limitaba su acción a la esfera común de los súbditos. De esta manera, “la legislación moral

³⁶ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “A la mesa con Hitler”, p. 353. En este ensayo, Arendt defiende la idea de que Hitler supo sacar las máximas consecuencias de la habilidad social para impostarse. ¿Es él el heredero, después de todo, del impostor novelístico?

funcionaba indirectamente, a través de la presión de la opinión pública”³⁷, a la que “ningún hombre puede escapar”³⁸, pero poco a poco constituía un núcleo de poder rival. Más tarde, en Kant, el mismo principio de la censura pública evolucionó hasta la publicidad, constituida en norma de la *polis*, tanto de la real como de la académica. Así,

“[l]a razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas [ya que] nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales”³⁹;

pero todas sus empresas, a la vez, se emprenden sobre la base del interés común, es decir, sobre “el consenso de ciudadanos libres”⁴⁰, y no de la intimidad. Debido a esto, la publicidad kantiana contiene el principio excluyente o purificador de todo lo que, por sí mismo, no es relevante públicamente (y que se descubre, a su vez, mediante la actividad crítica).

Ni siquiera la implacable depuración de la publicidad llevada a cabo por Kant destruye la opinión pública en su versión más superficial o social. Digamos que siempre quedan restos corruptos en el proceso depurador, restos que a su vez impiden una correcta distinción entre las cosas que corresponden al ámbito político (o la *res publica*) y las que se quedan en el terreno privado de la casa o en la interioridad física del cuerpo. Tales restos constituyen lo social en el pensamiento de Hannah Arendt y dominan, contra Kant, el paisaje humano en la modernidad: la razón está en la distorsión histórica del interés (cuya etimología, sabemos, nos da el sentido originario, *político*, de *inter-est*), transformado en un motivo económico (cuya etimología, *oikos*, nos da un sentido de lo privado que permite la existencia de la *polis*). Así pues, la economía ha desvirtuado el *oikos* hasta el punto de arrastrar, con ella, todo lo que antes era político *per se* y por nada más: de este arrastre surge, en opinión de Arendt, la contradicción en los términos de la economía política. De ésta a la administración de las cosas y a la de los hombres como cosas hay sólo un paso, como el que se daría de la *polis* a la policía. Lo interesante – criterio por el que se rige la sociedad de la consideración, por cierto: se considera lo que provoca interés – del asunto es que la distorsión ha sido

³⁷ Koselleck, *Critique and Crisis*, p. 59. La traducción es mía.

³⁸ *Ibid.* La traducción es mía.

³⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A739-B767, p. 590. Este salto de Locke a Kant está implícito en el libro de Koselleck.

⁴⁰ *Ibid.*

histórica, pero su origen estaba ya implícito en el lenguaje griego. De lo que se deduce, en fin, algo tan extraño como que la lengua originaria de lo político ha sido incapaz de plasmar la pura contingencia del surgimiento de la *polis*, de manera que parecería mejor no hablar más del asunto. O, por lo menos, tal vez, no describirlo, ya que se especula con la posibilidad de que la época arcaica, pre-literal y pre-platónica haya experimentado un verdadero flujo entre la palabra hablada y el orden, justo y digno, del mundo.

El problema de la visión de Hannah Arendt es que no deja abierta ninguna puerta que purifique la racionalidad. Ésta puede, en cambio, considerarse derribada en el mundo de hoy, por lo que Arendt se ve obligada a limitarse a un escrutinio crítico despojado, a su vez, de cualquier aspiración reconstructiva de la universalidad, lo cual indudablemente deforma, si no cambia por completo, el principio mismo de la racionalidad crítica, que era “el tribunal supremo de todos los conflictos”⁴¹. Kant lo dejaba claro; pero Arendt vuelve a Kant negándose a dar el último paso, es decir, negándose a aceptar la empresa purificadora de la razón. Esto es lo que esencialmente le impide asumir la ciencia moderna así como lo que le obliga a retornar siempre a un concepto sagrado e irreal de la política. Arendt plantea una vuelta a Kant sobre una lectura a-histórica de la *polis*, como si dijéramos: Kant, de improviso, se olvida de la razón pura y de la razón práctica y – en general – de la razón, para entrar con el juicio crítico como única arma en la Asamblea ateniense; de este *cocktail* filosófico-político sale la única bebida política que estamos preparados para tomar en la sociedad contemporánea, la que diluye lo social en nosotros y nos empuja a rebelarnos (y también a revelarnos) como a-sociales en el juicio. Abrimos espacios con palabras. Nos quedamos, sustituyendo a la publicidad kantiana, con un débil juego filológico que, al parecer, tampoco contribuye a esclarecer lo que los modernos debemos, en todo caso, hacer y decir si queremos todavía mejorar el mundo o poner fin a la destrucción que hemos puesto en marcha. Todo está envuelto en tinieblas, los tiempos son oscuros y desconocidos, muy pocos saben lo que dicen. Sociedad y psique son sólo dos caras de lo mismo, y sus respectivas ciencias contribuyen a ese andar a palos con uno mismo. ¿No queda nada? Claro que sí: quedan hombres – milagros en pie – que, afortunadamente, pueden indignarse y hablar sin teorizar, es decir, juzgar el tiempo en que viven. Quedan hombres que, incluso, no se preocupan demasiado

⁴¹ *Ibid.*, A740-B768, p. 591.

por sí mismos ni por averiguar lo que sienten dentro de sí. En definitiva: contra la sociedad se sostienen dos principios, la libertad o el milagro del nacimiento humano; y la dignidad, un motor moral e indeterminado del juicio. Es el segundo el que nos preocupará ahora.

6.1. Rebelión, revelación: Hombres (y alguna mujer) en tiempos de oscuridad

... el mero ejemplo de disconformidad [...] es en sí misma un servicio. (John Stuart Mill)

La palabra revela, abre a la realidad, la ilumina. Una de las escritoras que más llamaron la atención de Arendt fue la danesa Karen Blixen, conocida como Isak Dinesen, a quien le dedicó uno de sus ensayos de *Hombres en tiempos de oscuridad* en el que aprovechó para exponer su propia teoría sobre la narración y el significado: Dinesen había dicho que “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas”⁴², palabras con las que Arendt, a su vez, abría el capítulo de *La condición humana* dedicado a la acción. Eso no dejaba de resultar extraño, pues lo que hacía profunda una acción, al iluminarla, no era tanto ella misma cuanto su narración posterior. Pero esta primacía de la narración, efectivamente, era lo que la *polis* griega había conseguido, por una vez en la historia, suspender. Pericles debía preceder a Tucídides. Aunque también es cierto que eso había sido otra historia y que, hoy día, podemos soportar el dolor de la ausencia gracias a la lectura de Tucídides. Hay, en cualquier caso, que esforzarse en decir lo que uno piensa; sólo de este modo se hace justicia a la realidad, por detestable que ésta sea; pero, para hacer esto, hay primero que esforzarse en pensar. De ahí que ahora demos el salto del pensamiento propiamente político, habitado por revoluciones, crisis y desobediencias, a la crítica cultural: de la acción al pensamiento que rememora y juzga.

El valor de la escritura, que Dinesen condensó en aquella frase, tenía que ver con esta toma de postura que pretendía añadir algo al mundo y hacerlo significativo: “ninguna cosa puede existir sin sombra”, había escrito Arendt, en alusión a Demócrito, que había anunciado que “la palabra es sombra de la acción”. Y Arendt había continuado diciendo: “[l]as acciones son cosas sin sombra, por primera vez en la palabra adquieren sus sombras, se hacen familiares, reciben lo que la cosa tiene en el sol, en la luz”⁴³. ¿Qué quería decir esto? Si la acción pura

⁴² Ver Arendt, *La condición humana*, p. 199. En el original: “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them”. En Arendt, *The Human Condition*, p. 175. *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Isak Dinesen 1885-1963”, p. 112.

⁴³ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XX, noviembre de 1954, [45], pp. 489-90.

no podía existir sin la palabra, entonces solamente el habla era una acción significativa. Sabemos, por *La condición humana*, que la acción se perfila en la figura del actor que anuncia “lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer”⁴⁴. En efecto:

“actuar es hablar con otros sobre algo [...]; pensar es expresar y comentar algo para mí y conmigo mismo (*dialegein*). Comienza la fuerza donde enmudece la palabra. Todo lo que no sea acción por la fuerza se desarrolla como un hablar. Todos los medios de la fuerza son medios para suplantarlo y hacer superfluo el lenguaje”⁴⁵.

La acción muda o era violenta o expresaba la obnubilación del pensamiento con la verdad más alejada de nosotros, que se nos impone. El resultado era, claro, que hablar era lo único a lo que podíamos recurrir cuando se trataba de enfrentarnos a las cosas; y que el hecho de escribirlo era una forma, la mejor, de darle sentido al mundo, de *crear mundo* y a la vez de redimirlo de su futilidad. De esa manera se enlazaba la acción política de hablar sobre el mundo con la creación y mantenimiento de éste al escribir lo dicho: Arendt construye los puentes que llevan, cargando cada uno con sus tensiones, del pensamiento al habla y de ésta a la acción, y más allá de ésta a la violencia.

Solamente por esto tenía la novela un papel relevante: pues la novela había sido crítica y a la vez reflejo del mundo en que vivíamos; le había dando sentido a lo social y, a su manera complaciente, había iluminado el fenómeno. La novela, principal género literario moderno, había fijado el mundo al que pertenecíamos con *palabras*; lo había creado y a la vez había intentado comprenderlo, hasta el punto de que todos nos reconocíamos en ella. El criterio que permitía distinguir la buena ficción de la mala, o, más bien, la *gran* ficción de la pequeña, era el mismo que permitía distinguir en la sociedad real lo social de lo que podía quedar todavía de político. Henry James, pese a su complejidad, pertenecía a la pequeña ficción porque se había deleitado demasiado en los juegos sociales que acababan con la derrota del individuo y de su fortaleza moral; no había ninguna significación política en sus obras, aun cuando algunas trataran temas que *eran* políticos. Y no era el único, como veremos. Arendt, aunque no daba siempre sus nombres, tenía sus

⁴⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 202. En el original: “the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words. The action he begins is humanly disclosed by the word [through which] he identifies himself as the actor, announcing what he does, has done, and intends to do”. Arendt, *The Human Condition*, p. 179.

⁴⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XIV, abril de 1953, [30], p. 330. El subrayado es de la autora.

antipatías: los malos escritores (en este caso se refiere a los de la “generación perdida” de entreguerras)

“[r]esentían el hecho de que el mundo no les ofreciera refugio y la seguridad de desarrollarse como individuos, y comenzaron a producir un tipo de literatura curiosa, en su mayoría novelas donde nada parece de interés excepto la deformación psicológica, la tortura social, la frustración personal y la desilusión general. [...]. *No profundizaban lo suficiente* (estaban demasiado preocupados consigo mismos) *como para ver las verdaderas cuestiones; no recordaban y olvidaban lo que importaba*”⁴⁶.

En cambio, otros escritores habían visto el abismo que se abría ante nosotros y habían escrito casi como los antiguos profetas, con un conocimiento cegador de lo que contaban. Es el caso de Proust – que supo fagocitar lo mejor de James – y de Kafka. Habían hablado de la sociedad y la habían convertido en un problema que, en realidad, era político. Dejemos que lo diga Arendt: “el pensamiento siempre va a lo que está bajo la superficie, o en la profundidad. La profundidad es su dimensión. *Alzar desde lo profundo es la tarea de la poesía, de todo arte*”⁴⁷. Es decir: la literatura *debía* pensar lo social, profundizar en ello, ir en su búsqueda y traerlo de vuelta en palabras que revirtiesen la sublime estupidez de las relaciones sociales; pero esto sólo lo habían conseguido algunos escritores, Proust, Kafka, Conrad, que había dado al mundo *El corazón de las tinieblas*, “el trabajo más ilustrativo acerca de la experiencia racial en África”⁴⁸, Faulkner. Como en sociedad nos movíamos en el terreno de lo superficial, los grandes escritores modernos tenían que limitarse a iluminar la condición desarraigada del hombre moderno, a pensar sobre ella hasta llevarla a sus máximas consecuencias. ¿Puede profundizarse en lo que carece por sí mismo de raíz? Sólo estos escritores estaban capacitados para preguntarlo, o eso pensaba Arendt al respecto.

Arendt interpreta a Franz Kafka de esta manera y le convierte no sólo en el más brillante narrador de la adaptación social, sino en el protagonista narrativo de una lucha desesperada con la sociedad moderna. Le dedicó varios ensayos y quiso ver en él a una especie de compañero espiritual, puesto que, en vez de construir personajes (eso que hacen los novelistas), se había dedicado (o les había dedicado)

⁴⁶ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Bertolt Brecht 1898-1956”, p. 229. Las cursivas son mías.

⁴⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, septiembre de 1969, [53], p. 718. Las cursivas son mías.

⁴⁸ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2 “Imperialismo”, p. 285, nota 1. En el original Arendt cita la obra como “the most illuminating work on actual race experience in Africa”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Imperialism”, p. 242, note 1.

“a algo a lo que, aparte de ellos, no se dedica nadie: a reflexionar. En la narrativa de Kafka siempre se reconoce al héroe porque éste quiere saber <<qué es propiamente lo que pasa con las cosas que se derriten a mi alrededor como la nieve mientras para los demás un vasito de aguardiente ya es firme como un monumento>>”⁴⁹.

En efecto, Kafka no era un novelista al uso. Sus personajes no eran creíbles ni querían pretender que lo eran; eran más bien figuras estilizadas que encarnaban una idea o, en la versión de Arendt, al ser humano universal: en *El castillo*, K. quería “ser indistinguible” y tener derecho “a aquello a lo que todos los seres humanos tienen derecho de manera natural”⁵⁰, pero sólo conseguía ser temido por sus conciudadanos y rechazado sistemáticamente por el poder del castillo en su demanda de hogar, estatus y trabajo. En su desafío inocente al poder, los hombres de Kafka que, precisamente, podrían ser cualquiera, descubrían la normalidad perversa del mundo. Con su descubrimiento, también nosotros, los lectores, descubríamos que esos hombres rechazados e inasimilables, tan extraños, éramos nosotros mismos; que la esencia de la sociedad moderna consistía, entonces, en ese poder de exclusión completamente arbitrario y que éste podía alcanzarnos también a nosotros.

Kafka partía de la asimilación judía pero su desafío iba “más allá del horizonte de la problemática judía”⁵¹, como de hecho le pasaba al desafío político de Arendt. Sin tener que reproducir el complejo universo social en miniatura, tal y como hacían otros escritores, la estructura social de la asimilación y del reducto inasimilable se hacía totalmente transparente en sus escritos. Esto afectaba a los judíos más que a ningún otro grupo social, debido a su situación particular en la sociedad moderna; ellos habían protagonizado la asimilación que la Ilustración había considerado un paso esencial en el proyecto de emancipación humana. Los judíos, esos seres humanos en potencia, se situaron así en la primera línea de la lucha emancipadora, recibieron todos los golpes de sus enemigos y asimilaron todos los errores y las equivocaciones. De ahí que la corriente antimoderna y anti-ilustrada les convirtiera tan rápidamente en el blanco preferido; de ahí, también, que la revolución germánica acabara convirtiéndose en la revolución antisemita de Hitler y los nazis⁵². Kafka ya había percibido todo esto y había comprendido, sin

⁴⁹ Arendt, *La tradición oculta*, “La tradición oculta”, p. 65.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ver Mosse, *The Crisis of German Ideology*, p. 8. Esta es la tesis del libro de Mosse.

embargo, que el problema no era simplemente judío, aunque lo era en primer lugar (esto también lo sabía Arendt, a pesar de que su reflexión se había iniciado con la cuestión judía y la defensa de la identidad judía⁵³). Pero la literatura de Kafka sirvió a Arendt para un propósito de gran alcance, que iba mucho más allá de la crítica social: con Kafka, Arendt destapaba la esencia deformada de la sociedad moderna, su incontenible dinámica de adaptación que incluía siempre el reverso de la exclusión absoluta.

Lo que a Arendt le interesaba de todo esto era la postura que cada hombre podía tomar ante el rodillo social: se podía elegir enfrentarse a la realidad de la exclusión, ser un paria consciente, ya que se era uno de todas formas, o se podía cerrar los ojos y escalar ciegamente hasta que a uno le paraban el paso en la escalera social. A ambas posiciones, sociales pero también ontológicas, las denominó con los nombres de paria y *parvenu*, basándose en la división que ella percibía entre los propios judíos:

“De la desmembración del pueblo judío (en realidad un único cuerpo) los peor parados fueron los que, viviendo en los países de la emancipación, en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido o de la carrera de *parvenu*, intentaron tomarse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser – en su condición de judíos – seres humanos”⁵⁴.

Fue de Bernard Lazare, un judío que había defendido a Dreyfuss, de quien Arendt tomó la idea del paria consciente o del judío rebelde, en la lucha que ambos mantuvieron no ya con la falsa asimilación social sino con los propios judíos asimilados, cuyo mayor pecado fue la “insensatez”⁵⁵; el mismo pecado que cometieron los judíos que se presentaban puntuales a la cita con los trenes nazis de la muerte. Compartía con Lazare el deseo de politizar la lucha de los parias o de los rebeldes, de que éstos se enfrentasen al peligro que les acechaba además de a sus propios hermanos, vendidos a un mundo que pronto les traicionaría, y de que esta rebeldía fuese, al menos, una señal política en medio de la general desolación. De Lazare, como ella dijo, “ni siquiera ha quedado el recuerdo”⁵⁶, pues estaba solo; pero no puede decirse lo mismo de la propia Hannah Arendt.

⁵³ Ver Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 22.

⁵⁴ Arendt, *La tradición oculta*, “La tradición oculta”, pp. 49-50.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

Richard Bernstein, uno de los pensadores contemporáneos más influidos por Arendt, afirma que

“fue mucho más aguda respecto al parvenu y al paria por lo que éstos tenían de tipos *humanos* que por la *judeidad* que demostraban las categorías. Estaba fascinada por el paria como *outsider*, el *outsider* que libremente acepta su estatus de *outsider* como un desafío positivo”⁵⁷.

La categoría, en efecto, podía llegar a ser ontológica en cuanto suponía la manifestación de la singularidad individual *contra* el desarraigo y la superficialidad avasalladora de lo social. Si ser un *outsider* o un paria era lo único que podía empuñarse, antes de lanzarse a la política identitaria de combate, contra la nivelación social, entonces incluso el desarraigo del paria *echaba raíces* en el mundo, pues lo enfrentaba. En su ensayo sobre Walter Benjamin, Arendt establecía este vínculo entre Benjamin y Kafka, pues “había[n] echado raíces en las desesperadas condiciones que corresponden a la realidad”, al comprender que “todo <<pertenecer>> era igualmente cuestionable para ellos”⁵⁸. Y, tan sólo en ese sentido, representaba una toma política de postura, aunque fuese insuficiente en el lenguaje de la *polis*, pues no bastaba para un agrupamiento positivo. Por eso Kafka, el escritor, se transforma para Arendt en Kafka, el hombre que enraíza en la condición moderna, al profundizar en ella lo más posible. Y esto le opone a todos sus contemporáneos, o a la mayor parte de ellos.

Poco importa que Kafka tuviera, él mismo, una relación dudosa con su judaísmo, relación que queda más que patente en la *Carta al padre*. Todo lo que Kafka echaba en cara al padre podía devolvérselo – él mismo – con mayor crudeza⁵⁹. Arendt pensaba que

“la modernidad de Kafka y la dificultad de su obra tienen muy poco que ver con esa complejidad tan moderna de la vida íntima, que siempre está a la búsqueda de técnicas nuevas y únicas para dar expresión a sentimientos nuevos y únicos”⁶⁰,

lo cual le servía no sólo para descalificar todas las interpretaciones psicológicas y freudianas de Kafka, también para confrontar a Kafka, en tanto figura del pensamiento verdadero de la modernidad, con muchos de sus contemporáneos,

⁵⁷ Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 29. La traducción es mía. He elegido dejar en inglés el *outsider* original, por lo que tiene de significativo y porque me servirá para enlazar más adelante con la obra de Norbert Elias *The Established and the Outsiders*.

⁵⁸ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin 1892-1940”, p. 197.

⁵⁹ Ver Kafka, *Carta al padre*, pp. 104ss.

⁶⁰ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Franz Kafka: una reevaluación. En ocasión del vigésimo aniversario de su muerte”, p. 91.

como el escritor judío Stefan Zweig, portadores de la historia oficial del judaísmo asimilado y, por lo tanto, novelistas *falsos*. La *Carta al padre* es, hasta cierto punto, una prueba ambigua – pues puede ponerse también en contra del psicologismo – de la complejidad *íntima* de Kafka. Pero lo importante no es esto: en ella podemos valorar la postura de Kafka contra el judío asimilado que encarnaba su padre, contra el *parvenu* de Arendt, en definitiva, y compararla con el otro ataque de Arendt a los judíos asimilados y a Stefan Zweig.

La peor acusación de Kafka a su padre alcanzaba al mundo que había heredado: el mundo de la asimilación, incapaz de ofrecer ningún refugio al judío despojado ya de su creencia en Dios. Arendt le hizo una crítica muy parecida a la primera ministra socialista de Israel Golda Meir, quien había afirmado no creer en Dios pero sí en el pueblo judío⁶¹, lo cual era, para Arendt, una peligrosa insensatez, de la que sin embargo ella tampoco se libraba por completo⁶². Para todos aquellos judíos que se habían medio asimilado a la sociedad, la religión judía se había convertido en

“una nimiedad, un juego, no llegaba siquiera a juego. Ibas al templo cuatro días al año, y allí te alineabas más bien con los indiferentes que con los que se lo tomaban en serio, despachabas con paciencia las plegarias, como quien ventila una formalidad”⁶³.

Kafka, autor de este *J'accuse*, ligaba específicamente esta actitud ni descreída ni devota, sino por ello mismo blasfema⁶⁴, pues la blasfemia se situaba en el brumoso término medio, con el servilismo indigno del mercader judío: “la manera en que te dejabas deslumbrar por individuos que en la mayoría de los casos no

⁶¹ Ver Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, “<<Eichmann en Jerusalén>>”, p. 145. Arendt acordó con Gershom Scholem, con quien mantuvo esta correspondencia luego publicada, borrar el nombre de Meir para su publicación. Ver Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, pp. 332-333.

⁶² Ver Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 186: “Arendt nunca dio una respuesta satisfactoria a la cuestión de lo que significa ser un judío (secular) que a la vez exige su reconocimiento como judío”. La traducción es mía. Incomprendiblemente, Arendt se oponía a la formulación que Jean-Paul Sartre había hecho del judaísmo auténtico en Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, p. 152, como también señala Bernstein en *Íbid.*, p. 47 y pp. 195-197, nota 2. Seyla Benhabib sostiene una postura interesante al respecto, pues interpreta, de la correspondencia entre Jaspers y Arendt sobre la redacción de *Rahel Varnhagen*, el ser judío como *Schicksahaftigkeit* o decisión (existencial) de afrontar el destino histórico desde el alejamiento del contenido religioso del judaísmo. Ver Benhabib, “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en *El siglo de Hannah Arendt*, pp. 23-24. Pero ¿esta decisión, existencial como es, puede politizarse? En cualquier caso, dicha decisión fue el núcleo del primer sionismo político de Arendt, además de provocar su alejamiento posterior del ya creado Estado de Israel.

⁶³ Kafka, *Carta al padre*, pp. 74-75.

⁶⁴ Ver *Íbid.*, p. 76, en cuanto a que su propio desprendimiento del judaísmo del padre le parecía “el único acto realmente devoto”.

eran en realidad superiores a ti”⁶⁵ inspiraba al escritor un resentimiento que no hace sino repetirse en la alusión a “tu mano extendida señalando a <<los hijos del millonario Fuchs>>”⁶⁶. Podría decirse que Kafka hizo oro de la crítica de su resentimiento contra el mundo heredado, el mundo de ayer, donde se perpetuaba la imagen del judío asimilado a quien sólo le importa la respetabilidad social y el dinero.

Arendt dijo que “[l]a introspección y sus híbridos engendran la *mendacidad*”⁶⁷ en su versión particular del *J'accuse* kafkiano, la biografía “intelectual” de Rahel Varnhagen, una mujer judía que, durante los años de la invasión napoleónica de Berlín, había sido protagonista de la cultura romántica de los salones. Kafka parecía insinuar algo parecido, al mismo tiempo que sometía la mendacidad introspectiva a una disolución radical al final de la *Carta al padre*, cuando se acusaba a sí mismo de los pecados de “la falsedad, la adulación, el parasitismo”⁶⁸. En cierto sentido, el viaje psicológico sólo podía acabar en la trágica ironía que, como dice el crítico literario Harold Bloom, acaba siendo la mejor prueba de la buena literatura, “esa extrañeza que nunca acabamos de asimilar, o que se convierte en algo tan asumido que permanecemos ciegos a sus características”⁶⁹. Arendt, que no estaba dotada para la poesía ni para la ficción convencional, prefirió ajustar cuentas consigo misma y con el judaísmo asimilado en *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. En sus páginas, Arendt trazó el camino de la heroína Rahel a través de los salones judíos de principios del siglo XIX, en los comienzos de la emancipación, desde su intento por adaptarse hasta su aceptación final de sí misma, que es, en cierto modo, también su rebelión de paria. “En los salones se reúnen los que han aprendido a representar lo que son por medio de la conversación”⁷⁰, sólo que estas conversaciones infinitas tienen por

⁶⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁷ Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 31. En la traducción inglesa: “Introspection and its hybrids engender mendacity”. Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 91. He preferido la traducción de María Condor en Wolin, *Los hijos de Heidegger*, p. 86. Daniel Najmías, en la referencia citada, dice: “De la reflexión y sus excesos nace la *mentira*”. La mendacidad expresa, en español, el hábito continuado de mentir; evoca, por tanto, una estructura existencial que se relaciona con el uno heideggeriano.

⁶⁸ Kafka, *Carta al padre*, p. 105.

⁶⁹ Ver Bloom, *El canon occidental*, p. 14.

⁷⁰ Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 63. En la traducción inglesa: “The salons were the meeting places of those who had learned how to represent themselves through conversation”. Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 112.

objeto el detalle secreto, la indiscreción cazada al vuelo⁷¹, el “puro cotilleo”⁷², y nunca el mundo exterior, carente de interés hasta que algo sucede que cancela la vida privada e interrumpe su cuchicheo. La insistencia en decir la verdad sobre uno mismo responde a esta falta de perspectiva, es decir, a la carencia de un lugar en el mundo: precisamente, esta era la señal de la desgracia judía – la Diáspora primero, la salida del gueto después – y de la modernidad en general, su incomodidad manifiesta y su impropiedad en el mundo establecido.

Los salones judíos fueron, en un principio, lugares nacidos al margen de la sociedad oficial, pues allí tenían entrada los excluidos, los marginados⁷³: en ellos, “[s]aber cómo interpretar el papel de lo que uno era parecía lo más importante”⁷⁴, pues sólo así se conseguía el brillo de las almas. Pero ¿qué era uno? Un excluido, un marginado, por lo que uno tenía que brillar como tal y ser tan extraño y original como fuese posible; había que ser exótico⁷⁵. La marginalidad, sin embargo, muestra su cara verdadera cuando se reabren las puertas de la sociedad y los grupos recién admitidos vuelven a cerrarlas tras ellos. Rahel Varnhagen asumió entonces que tenía que normalizarse, venderse al mundo para sobrevivir. El precio de la normalización social, sobre todo si se era judío, consistía en mentir, pero en “una mentira mucho más general que la simple hipocresía”, porque

“el *parvenu* – pero, precisamente, también sólo el *parvenu* – ha de sacrificar todo lo natural, disimular toda verdad, abusar de todo amor, y no sólo reprimir toda pasión, sino, lo que es peor, utilizarla como medio para ascender”⁷⁶.

La actitud del *parvenu* es mucho peor que la del oportunista profesional, aunque tenga mucho que ver con ella (sin la primera, no sería tampoco posible la segunda), pues el *parvenu* pone a disposición de la sociedad toda su vida y todos sus vínculos. El *parvenu* es el arribista en una versión metafísica mucho más

⁷¹ Ver *Íbid.*, p. 42: “La indiscreción y la desvergüenza son fenómenos de la época, del Romanticismo”. En la traducción inglesa: “Indiscretion and shamelessness were phenomena of the age, of Romanticism”. Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 98.

⁷² *Íbid.*, p. 166. La traducción inglesa dice “pure gossip”. Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 177.

⁷³ Ver *Íbid.*, pp. 86ss.

⁷⁴ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1 “Antisemitismo”, p. 98. En el original: “To know how to play the role of what one actually was seemed the most important thing”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Antisemitism”, p. 81.

⁷⁵ Ver *Íbid.*, pp. 94-98.

⁷⁶ Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 270. En la traducción inglesa: “entrance into society was possible only at the price of lying, of a far more generalized lie than simply hypocrisy. She discovered that it was necessary for the parvenu – but for him alone – to sacrifice every natural impulse, to conceal all truth, to misuse all love, not only to suppress all passion, but worse still, to convert it into a means for social climbing”. Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 244.

honda, más trágica, que aún no se ha trivializado en la figura admitida del trepa. El judío rebelde, Rahel Varnhagen en este caso, hacía su aparición sólo a partir del *parvenu*, del advenedizo al que se le nota que medra sirviéndose de sí mismo. Era esta procedencia, entonces, la que marcaba al paria con su propia patología social: “la humanidad del paria”, “lo propiamente humano, lo que es específico del ser humano, lo que distingue al ser humano en su universalidad. La dignidad humana, el respeto ante el rostro humano”⁷⁷, todo eso definía la extrema sensibilidad del paria hacia el problema de ser humano en la época de la sociedad, pero también constituía el núcleo de su resistencia y de su amor a la libertad.

Había, entonces, una patología exclusivamente moderna que pertenecía a los marginados y los inadaptados al universo social. Proust, judío homosexual, fue el “mejor testigo”⁷⁸ del proceso que transformó todo lo político y lo legal en psicológico y social: él lo describió hasta el punto de reducir la vida misma a una cuestión que sólo tenía valor cuando se convertía en experiencia interna. De la misma manera, el grupo de los incluidos en la sociedad, el grupo de los que estaban bien situados, podía observar a sus cobayas sólo porque éstas se habían adaptado a ese papel social, en el que la marginación y su motivo no era lo más importante – el delito de ser judío o el delito de ser homosexual, si ambas cosas estaban consideradas como faltas a la norma – sino que lo importante era el hecho mismo de ser marginado y de quién lo era en esencia: se desplazaba el acento del delito al ser, a la fatalidad de ser⁷⁹. No se trataba de ser a-normal en sociedad; se trataba de que lo anormal era el destino al que había que plegarse y que sometía al individuo a las leyes de la fascinación social, hasta el punto de que todo personaje bien adaptado tenía que tener su punto de anormalidad, de estúpido y singular exotismo. Proust es el mejor escribiente de este tipo de fascinación social, donde el disimulo y la sospecha eran siempre protagonistas dobles de la acción. Aquel de quien se sospechaba que era un extraño podía jugar su papel en el mundo, esconderse o hablar, y seguir, en suma, la cadena de equívocos en la que todos se manejaban cómodamente. También el revolucionario profesional jugaba

⁷⁷ Íbid., pp. 277-78. La traducción inglesa dice “This sensitivity is an emotionally exaggerated understanding of the dignity of every human being, a passionate comprehension unknown to the privileged. In a society based upon privilege, pride of birth and arrogance of title, the pariah instinctively discovers human dignity in general long before Reason has made it the foundation of morality”. Arendt, *Rahel Varnhagen*, p. 248.

⁷⁸ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 1 “Antisemitismo”, p. 124. En el original, Arendt dice que “[t]here is no better witness”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Antisemitism”, p. 106.

⁷⁹ Ver Íbid., pp. 125ss.

su papel de eterno sospechoso en fuga, como burlescamente recuerda Alexander Herzen en sus memorias⁸⁰. Pero ese extraño que jugaba a serlo no lo era en realidad: o, más bien, no sería capaz de decir la verdad sobre sí mismo – la verdad sobre el hecho de la extrañeza – hasta que no saliese del círculo e *hiciese política*, único modo posible de hacer amigos y de ser respetuoso entre extraños⁸¹.

Por tanto, Proust era el patólogo que había descrito el pasado, pero era Kafka quien pensaba sobre el presente e incluso quien anticipaba el futuro. Era Kafka quien había juzgado al mundo con su escritura. “Lo cierto, la verdad humana nunca puede estar en la excepción”, contaba Arendt de lo que había descubierto Kafka, “ni siquiera en la excepción del perseguido, sino sólo en lo que es o debería ser la regla”⁸². Pero lo que debería ser (el ser humano-político) no es. La única solución pasaba, entonces, por politizar al perseguido, por conseguir que éste, en vez de apartarse de la sociedad, se reuniera con sus semejantes y se organizara políticamente. Hacía falta convertir al perseguido en un disidente, para esto; hacía falta que colaborara en la apertura de espacios públicos. Lamentablemente, Kafka había sido un solitario y lo sabía. Harold Bloom, refiriéndose a la paciencia de Kafka, afirma que lo indestructible, esa sustancia de la fe, que Bloom considera eminentemente judía, es

“algo que te permite seguir adelante cuando ya no puedes seguir adelante. En Kafka, seguir adelante casi siempre adquiere formas irónicas [...]. Lo <<indestructible>> reside dentro de nosotros como una esperanza o búsqueda, pero, según la más terrible de las paradojas de Kafka, las manifestaciones de ese esfuerzo son inevitablemente destructivas, en particular autodestructivas”⁸³.

Lo indestructible, el *hypokeimenon* de los griegos, el fundamento, es la fe, que en Arendt, amistosamente enlazada con Kafka, se transmutaba en la posibilidad moderna de lo político, siempre en negación irónica de sí mismo. Pues, efectivamente, sólo cabía esperar algo político de los parias, y no de sus contrarios, los *parvenus*; pero en la esencia del paria estaba ir por libre, al igual que la esencia del marginado es quedarse al margen o la del inadaptado está en la

⁸⁰ Citado en Baczkó, “El revolucionario”, en *El hombre romántico*, pp. 302-03, nota 12. La cita es de Herzen, *Byloie i doumy, Sobranie sochinenii*, Moscú, 1956, t. X, pp. 46-47. Herzen narra la anécdota de un revolucionario que se esconde en París de una policía que no sólo ya no le persigue, sino que intenta avisarle de que puede vivir tranquilamente.

⁸¹ Que siempre y todos somos al fin y al cabo extraños, “en razón de la unicidad” que aparece en público, lo dice Arendt en *Ensayos de comprensión*, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 372.

⁸² Arendt, *La tradición oculta*, “La tradición oculta”, p. 73.

⁸³ Bloom, *El canon occidental*, p. 472.

falta de habilidad para sobrevivir. ¿Cómo, entonces, podía esperarse que los parias politizaran el mundo?

Arendt tenía que hablar de este núcleo indestructible por medio de la crítica de los espacios de aparición que anteriormente habían fallado. No hablamos de las revoluciones, que eran fenómenos políticos *per se*: en esta situación se encontraban los salones del siglo XVIII y del XIX y también el teatro de las grandes ciudades europeas. Este último nos ofrece un ejemplo nuevamente irónico. Si el teatro era, como se decía en *La condición humana*, “el arte político por excelencia”⁸⁴, el teatro vienés del XIX, que Arendt describe en su crítica de Stefan Zweig, era su caída social. En “la sociedad de celebridades”⁸⁵ que Zweig encarnaba tan bien, donde el teatro era su bien más admirado, no se recordaba a Atenas sino que se anticipaba Hollywood, con su *star system* americano:

“lo que arrastraba a los atenienses al teatro eran las piezas que en él se representaban, la forma de tratar el mito y la sublimidad de la palabra poética, medios con los que confiaban en dominar las pasiones de sus vidas y su destino como nación. En cambio, lo que arrastraba a los vieneses al teatro era el actor que en él actuaba”⁸⁶.

Y Arendt describía la escena social y el fervor por el teatro por el histerismo que aquél provocaba en el público. Hollywood era, entonces, una revisitación de Viena y mostraba también la perversión de la sociedad americana en el lucro y el entretenimiento. Lo que distinguía la sociedad de las celebridades de la verdadera política era que la primera se guiaba por el éxito, y el éxito era un modo, el más evidente, de adaptación social⁸⁷. Esto convertía a Zweig, obsesionado como estaba por el mundo de ayer y por su antigua posición y dignidad en él, en un advenedizo, un *parvenu*: en palabras de Arendt, en alguien que se había preparado toda la vida

“para estar en paz con el mundo, con el entorno, para estar elegantemente alejado de toda lucha, de toda política. Para este mundo, con el que Zweig hizo las paces, ser judío es y fue una deshonra, una deshonra [...] para la que ya no hay escapatoria individual alguna en la fama internacional, sino única y exclusivamente *en la política y en la lucha por el honor de todo el pueblo*”⁸⁸.

⁸⁴ Arendt, *La condición humana*, p. 211. En el original: “the theater is the political art par excellence; only there is the political sphere of human life transposed into art”. Arendt, *The Human Condition*, p. 188.

⁸⁵ Arendt, *La tradición oculta*, “Los judíos en el mundo de ayer. A propósito de *The World of Yesterday. An Autobiography*, de Stefan Zweig”, 78.

⁸⁶ Ver *Íbid.*, p. 82.

⁸⁷ Ver *Íbid.*, p. 84.

⁸⁸ *Íbid.*, p. 88.

Arendt condenaba la literatura de Zweig porque éste jamás había comprendido la naturaleza de la lucha que esperaba a los judíos con el totalitarismo. Zweig había narrado, con las técnicas psicológicas que le rendían, en opinión de Arendt, a lo social, el éxito y la caída en desgracia de un judío en *La impaciencia del corazón*. La imagen del judío Kanitz, rebautizado von Kekesfalva tras un matrimonio afortunado que, absurdamente, se había hecho por amor⁸⁹, no era, en esencia, demasiado alejada en esta obra de la del *parvenu* al que Arendt atacaba duramente, con una salvedad: Zweig había situado la figura de la desgracia judía en un contexto narrativo en el que lo verdaderamente importante era, precisamente, la *paciencia* del corazón, la compasión, una figura humana que no era ni judía ni germánica y que encarnaba, eso sí, un protagonista principal de la modernidad, el médico. Sólo Condor, el hombre especializado en curar, había tenido la osadía de comprender tanto la extraña historia del judío como la insensata bondad del militar Hoffmiller, y esto por su sostenido temple moral; comprender le había hecho responsable moral de sus semejantes⁹⁰. Zweig, que estaba interesado por las cuestiones espirituales y la curación de las enfermedades del alma, había presentado en esa obra una delicada composición de tipos humanos, cada uno con su propia carga de virtud y de vicio. A pesar de que, en el personaje de Kanitz o von Kekesfalva, se adivinaba la repugnancia y la vergüenza de ser judío⁹¹, Zweig había demostrado una ironía considerable al construir su historia y, sobre todo, al mostrar cómo otro personaje enteramente moral podía acercarse a ella. En esto residía, no en una histérica compasión humanitaria, la moraleja de la historia:

“la única [compasión] que cuenta [...] es la compasión desprovista de lo sentimental, pero creativa, que sabe lo que quiere y está dispuesta a aguantar con paciencia y resignación hasta sus últimas fuerzas e incluso más allá”⁹².

Puede que Zweig, el *parvenu*, no mostrara una especial simpatía por el personaje del judío rico – no mayor, en cualquier caso, de la que mostraban Kafka y Arendt por los asimilados y los bautizados – y que tampoco *politizara* la cuestión de la vergüenza judía, pero su intento (literario) de hacer las paces con el mundo

⁸⁹ Para la completa historia del judío Kanitz, ver Zweig, *La impaciencia del corazón*, pp. 135-185.

⁹⁰ Las principales escenas del doctor Condor están en *Ibid.*, pp. 190ss., pp. 240ss., pp. 342ss.

⁹¹ Kanitz se enamora de su futura esposa gentil con las siguientes palabras: “Al fin me ha reconocido, al fin ha demostrado el desprecio que merezco”. En *Ibid.*, p. 180.

⁹² *Ibid.*, p. 15.

presentaba un tono moral al que difícilmente pueden corresponderle las duras palabras de Arendt.

La politización de la cuestión judía parecía reducirse a dos alternativas: por un lado, la tímida simpatía de Kafka por el judaísmo *yiddish* y los *Ostjuden*, es decir, por el judaísmo pre-ilustrado que, a su vez, resultaba enteramente desconocido tanto para Kafka como para Arendt. Ésta última había tratado de encontrar la grandeza política del judaísmo en los movimientos místicos de los siglos XVI y XVII y en su desastrosa herencia: Isaac Luria había interpretado el exilio judío como terreno de acción para la llegada del Mesías⁹³ y Sabbatai Zevi, más tarde, se había autoproclamado Mesías y había levantado a varias comunidades judías para preparar el regreso a Palestina. Arendt había inferido de estos levantamientos, dada su obsesión con la desobediencia y la rebelión, que

“el misticismo judío parece único en su exclusivo interés por la realidad y la acción; de ahí que sólo la mística judía fuera capaz de generar un gran movimiento político y de traducirse en acción popular real”⁹⁴.

Con el fracaso de Zevi, que acabó convirtiéndose al Islam, “el cuerpo político judío estaba muerto y el pueblo se retiraba del escenario público de la historia”⁹⁵. Pero, como dice Richard Bernstein en su comentario al respecto, ésta era una “jeremiada de Arendt”, pues el movimiento mesiánico de Sabbatai Zevi no constaba de los más mínimos objetivos políticos, además de “estar completamente desconectado de las realidades políticas del siglo XVII”⁹⁶. Lo que Arendt piensa del misticismo judío evidencia, una vez más, que su categoría de lo político toma formas muy diversas e incluso a primera vista no políticas, en las que el centro dominador es la idea de rebelión popular o de rechazo común de lo dado; esto salva el principio político de la pluralidad a costa de sacrificar el contenido y la motivación “ideológica” de la acción. Estaba claro que el paria judío era un producto de la Diáspora y que la acción de rebelarse y volver a la Tierra Prometida

⁹³ Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, “Una revisión de la historia judía”, p. 31.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Ver Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, p. 60. Juan Aranzadi ha analizado el papel político del misticismo y del milenarismo – con su “síndrome de desastre” (p. 108) – en Occidente, e incluso afirma que “cualquier posible definición étnico-cultural de la condición judía es la religión judía” (p. 357), motivo por el cual Israel es un Estado religioso. Ver Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, Segunda Parte “Historia, mito y milenarismo”, capítulo 4 “Milenarismo, secularización y modernidad: escatología e historia”, pp. 115ss., y Tercera Parte “El <<Nuevo Israel>> americano y la restauración de Sión”, capítulo 2 “Estado judío: sionismo, socialismo y fin de la modernidad ilustrada”, pp. 331ss. El libro de Aranzadi es un pulso a la modernidad y a su historia oficial, que tal vez peca de ver mártires por demasiados sitios.

terminaba directamente con su condición de paria, es decir, con la Diáspora (como, de hecho, ocurrió; y Arendt se desentendió del sionismo en ese mismo momento). Todo esto demuestra que Arendt, con sus gafas políticas, no podía ver o considerar suficientemente otros aspectos de la realidad, fuesen éstos factores económicos o religiosos, como en el ejemplo descrito.

La otra alternativa de politización tenía que ver con una apología de los varios tipos de poetas y escritores marginados, de los parias, al fin y al cabo, que, judíos o no, habían rechazado cualquier compromiso con el mundo de ayer, esto es, con el mundo que había precedido a la debacle nazi. Esto suponía, es claro, el rechazo superpuesto de los que habían tratado de adaptarse al mundo de algún modo, aunque lo hubiesen hecho desde la jurisprudencia constitucional y democrática, en el caso de Kelsen, o desde la elegante literatura psicológico-moral, caso de Stefan Zweig. Sólo los inadaptados se habían rebelado y, por ello, sólo de ellos cabía esperar que abrieran o revelaran, con sus palabras, la posibilidad moderna de lo político. La dedicación intelectual de Arendt al tema de la inadaptación social, en todas sus “formas”, iba más allá de una consideración ontológica del exilio en cuanto desarraigo. Martin Jay, uno de los referentes más claros de este estudio, ve así la cuestión en su libro de ensayos *Permanent Exiles*: el nexo entre todos los pensadores que él toma en cuenta (Marcuse, Adorno, Horkheimer, Krakauer, Arendt) apunta a una experiencia común del exilio alemán, donde el fracaso de Weimar lleva a un desprecio general de la democracia moderna que les incapacita para comprender la política cotidiana de cualquier país cuando ésta no se dirige constantemente al desastre, pero que al mismo tiempo les permite observar y diagnosticar las contradicciones internas del sistema democrático⁹⁷. El exilio, en Arendt, ofrece una excusa para que los refugiados y los apátridas se esfuercen en reconstruir un mundo común, pero Arendt se sirve de esto para apelar al inconformismo de cualquier sociedad; e incluso podría afirmarse que deposita su esperanza en los inconformistas con país y pasaporte (americano, a ser posible) debido a su desesperación y su desencanto con la política judía.

⁹⁷ Ver Jay, *Permanent Exiles*, “Introduction”, pp. xi-xxii. Ver también las palabras dedicadas a Marcuse en “The Metapolitics of Utopianism”, p. 11, donde Jay liga específicamente la metapolítica y la revolución.

De todas formas, la inadaptación y el desarraigo tal vez no sean el mejor puente para dedicarse a la política corriente, pero sí para *pensar políticamente*. Esto es más o menos lo que Arendt da a entender cuando elogia el recuerdo de ciertos hombres, pensadores y poetas, que supieron zafarse de las obligaciones sociales de su tiempo e iluminaron la realidad. En ese sentido, y sólo en ese sentido *oculto*, estos inadaptados fueron políticos. Son los hombres (y dos mujeres: Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen) en tiempos de oscuridad a los que Arendt dedicó la colección de ensayos bajo ese título: Brecht, Jaspers, Benjamin o Luxemburgo. Falta, por supuesto, el gran “tapado”: Kafka, dado que no llegó a experimentar la ruptura, sólo a anticiparla; pero se encuentra presente en el artículo sobre Walter Benjamin⁹⁸. El otro gran “tapado”, Heidegger, tampoco está ausente del todo pues su filosofía se invoca de manera definitiva en el Prefacio, a pesar de que, obviamente, Heidegger no puede estar de cuerpo presente porque se traicionó a sí mismo al colaborar con el nazismo. Y, aun así, reaparece también en el artículo sobre Benjamin, seguramente el más esclarecedor de todo el libro⁹⁹. Todo esto apunta a que, en la mente de Arendt, las figuras de Kafka, Benjamin y Heidegger se relacionaban mucho más directamente entre sí que con cualquiera de las otras figuras elogiadas, incluyendo a Jaspers, hasta el punto de que Arendt hizo de su filosofía una vuelta de tuerca de estos tres pensadores. De todos los hombres en tiempos de oscuridad, únicamente Rosa Luxemburgo había sido lo que se dice una política, pero Arendt le otorga valor y agudeza política no tanto por sus acciones como por las intuiciones teóricas sobre la revolución que la enfrentaron al ortodoxo Kautsky y al exitoso bolchevique Lenin. Todos ellos tenían algo en común: habían sido mal entendidos o se habían quedado solos, pero se rebelaron públicamente contra la superficialidad social e ideológica de su época, “el mundo durante la primera mitad del siglo XX, con sus catástrofes políticas, sus desastres en el terreno moral y su asombroso desarrollo en las artes y las ciencias”¹⁰⁰. Tampoco habían sido filósofos al uso. Eran parias conscientes en sus respectivos campos. Enfrente habían tenido a los críticos exitosos o a los sofistas

⁹⁸ Ver Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin 1892-1940”, pp. 192-211.

⁹⁹ Ver *Íbid.*, “Prefacio”, p. 11, y “Walter Benjamin 1892-1940”, pp. 196-211: “Benjamin tenía en realidad más en común con el notable sentido de Martin Heidegger para los ojos vivos y los huesos vivos que el mar había transformado en perlas y coral” (p. 208).

¹⁰⁰ Arendt, *Íbid.*, “Prefacio”, p. 9.

de la época, aquellos que estaban en casa en las tinieblas del no ser¹⁰¹, los que de una manera o de otra se sentían a gusto nadando en las aguas de la sociedad (precisamente eso que está desfondado de ser) y guardando los secretos de la Historia. Esta es la razón de que Arendt dedique un ensayo a Bertolt Brecht, cuya biografía es prueba de “la incierta relación entre la poesía y la política”¹⁰² y cuya mala poesía comunista puede ser perdonada en razón de la buena, es decir, porque Brecht fue un gran poeta¹⁰³, mientras Stefan Zweig, por el contrario, no puede contar con el beneplácito de Arendt por haber querido estar en paz con un mundo indigno y por haber escrito novelas.

Es importante destacar aquí que toda crítica cultural extrae su fuerza de la negatividad, es decir, de eso (positivo) que se rechaza en nombre de otra cosa. Se rechaza lo real, pero el movimiento no es sólo de rechazo. La atracción que ejerce lo otro, la otra cara de lo real y por lo que lo real puede iluminarse, pone en marcha la crítica: la política, en Arendt. Hemos visto cómo esto se pone en juego en la crítica literaria. Toda crítica ha de ser pública y manifestarse en la actividad del juicio del ciudadano contemporáneo; crítica de su tiempo. Los conformistas son juzgados y condenados; en el juicio de condenar a los que se conforman, uno mismo deja de conformarse; por otro lado, los que se conformaron pero más adelante o más atrás se revolvieron contra su conformidad – Heidegger y Brecht – o expresaron de alguna manera la trampa de la conformidad, éstos pueden ser perdonados: aunque el perdón sea sólo un acto personal. Por eso no se trata tanto de decir en qué coincidieron todos estos pensadores a los que Arendt dedica su atención; no todos fueron pensadores políticos e incluso muchos de ellos ni siquiera eran filósofos “profesionales”; más bien, la cuestión es investigar cómo su pensamiento iluminó la realidad, en virtud del rechazo que esa misma realidad suscita en Arendt, y no en ellos particularmente. Si no se viera que a la realidad le falta algo esencial – ser político, esto es, pluralidad humana – la crítica, por su parte, no se constituiría en la actividad reveladora por excelencia.

¹⁰¹ Arendt comenta la distinción de Platón entre el lugar del filósofo y el del sofista, en sus reflexiones sobre la actividad del pensamiento. Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 119; así como *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, noviembre de 1969, [71], p. 728.

¹⁰² Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Bertolt Brecht 1898-1956”, p. 218.

¹⁰³ Ver *Ibid.*, pp. 258-261. “Hay muchas cosas que se le permiten a un buey pero no a Júpiter; es decir, no a aquellos que son un poco como Júpiter” (p. 260): ese es el estatus del poeta. Por eso, es de suponer, pueden Brecht y Heidegger ser perdonados.

El pariente más próximo del paria literario es el inadaptado social, el inconformista. La razón sigue siendo la misma que aventuramos páginas atrás: si aceptamos, como hace Arendt, que no hemos traído nada de vuelta, tras el totalitarismo, más que la misma antigua banalidad¹⁰⁴; si aceptamos que “[e]ste sigue siendo el mismo mundo contra cuya autosatisfacción, injusticia e hipocresía” nos levantamos moralmente durante el siglo XIX y los principios del XX, “el mismo mundo [...] en que han de buscarse los elementos que cristalizaron a la larga en el totalitarismo, y que nunca han dejado de cristalizar”¹⁰⁵, entonces hay una única salida, la de volverse a levantar contra él, la de rehusar, ante todo, adaptarse a la supervivencia en ese mundo. El significado original de la adaptación explotó en la sociedad nazi con la *Gleichschaltung*: uniformización, homologación social de las instituciones antes democráticas, de las personas antes amistosas¹⁰⁶. Pero el levantamiento moral, se nos insinúa, ha de ser de un nuevo tipo, ha de constituir una respuesta radical al desafío del totalitarismo, a su originalidad¹⁰⁷. La rebelión ha de ser tan original como el totalitarismo lo ha sido. Arendt, en busca de este nuevo vocabulario político-moral, encuentra algo valioso en lo que han dicho los inclasificables e incluso en el propio hecho de la inclasificabilidad: “la suerte de los inclasificables”, de “aquellos cuyos trabajos no encajan dentro del orden existente ni introducen un nuevo género que lleve a una futura clasificación”, que han mostrado “la absoluta originalidad que no puede hallarse en ningún predecesor y no tiene seguidor”¹⁰⁸, es haber logrado una fama individual que permite que creemos un espacio ficticio de crítica y comprensión del mundo, en el que somos constantemente interpelados por estos guías involuntarios. Sólo de ellos nos podemos fiar. Ellos, al desclasificarse, dieron pistas sobre los modos auténticos de enfrentarse al mundo moderno.

Esto ¿por qué? Fundamentalmente,

“porque ninguna sociedad puede funcionar correctamente sin una clasificación, sin una disposición de las cosas y los hombres en clases y tipos ordenados. Esta clasificación necesaria es la base para toda discriminación social, y la discriminación [...] es tanto un elemento

¹⁰⁴ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Los huevos rompen a hablar”, p. 338.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 340. Las cursivas son mías.

¹⁰⁶ Ver *Ibid.*, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss”, p. 27: “[e]l problema, el verdadero problema personal no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos”.

¹⁰⁷ Ver *Ibid.*, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 374.

¹⁰⁸ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Walter Benjamin 1892-1940”, p. 163.

*constitutivo del ámbito social como la igualdad es un elemento constitutivo de lo político*¹⁰⁹.

Volvemos a encontrarnos aquí con las dos caras de la moneda: lo político, lejano o perdido, y lo social, clasificatorio y discriminante (y presente). Lo que Arendt describe aquí como social coincide, más o menos, con lo que uno de los pocos sociólogos que se han molestado en considerar a Arendt, Zygmunt Bauman, considera esencial a la modernidad: los “diseños ordenadores”¹¹⁰ del mundo, producto de la ingeniería social. Éstos, que son diseños conceptuales (“ordenar siempre implica dividir y clasificar”¹¹¹), en su choque con la realidad existente “producen nuevas ambigüedades y ambivalencias que reclaman a su vez nuevos mecanismos”. Y, todavía según Bauman,

“[l]os seres ambiguos son <<monstruos>>, a diferencia de los demás seres cuyo trato no causa confusión ni vacilaciones. No se puede tratar a dichos <<monstruos>> como se hace con los otros, con los seres <<normales>>, es decir, aquellos que encajan limpiamente en una, y en sólo una, de las clases en las que se escinde el mundo fenoménico”¹¹².

De ahí que, para Arendt, sólo en lo absolutamente inclasificable esté la escapatoria. No para Bauman, que al fin y al cabo es un sociólogo: para éste, la lógica ordenadora de la modernidad simplemente se ha hecho líquida en la posmodernidad¹¹³, dejando abiertas e incluso intensificando las mismas heridas morales¹¹⁴.

Es un buen momento para recordar la visión sustancial que Arendt tiene de la política. Ésta reaparece por cualquier recoveco que deje abierta la lógica clasificatoria de la modernidad. Ella misma es eso monstruoso de que habla Bauman y, sin embargo, carece de entidad sociológica; no entra en el orden conceptual de la sociología. No se trata de que sólo los seres designados por su ambigüedad puedan politizarse (esta sería la postura de un cierto feminismo y de algunas minorías que insisten en traer lo estrafalario a la política como una *petitio principii*: como sólo lo ambiguo es político, cualquier mezcla merece atención, y así hay una política *queer*, una política de la feminidad, una política de la

¹⁰⁹ Íbid.

¹¹⁰ Tester, “Diálogo con Zygmunt Bauman. Holocausto y posmodernidad”, *Claves de Razón Práctica*, No. 125, p. 50.

¹¹¹ Íbid.

¹¹² Íbid.

¹¹³ Íbid., p. 53: “La tendencia totalitaria, tan prominente en la modernidad <<sólida>>, se marchita y se disipa en la variante <<líquida>> de la condición moderna”.

¹¹⁴ Ver Íbid., pp. 55-56.

multiculturalidad, etc., y únicamente eso es política). Se trata más bien de que cualquiera que se politice se convierte en un elemento ambiguo, por su negativa a dejarse encajonar, y sale así de su letargo social; pero esto le puede pasar incluso a un político de partido, aunque sea harto improbable. John McCain, por ejemplo, fue candidato republicano en el año 2000 y perdió la elección de su partido contra George W. Bush; parte de su campaña consistió en desafiar al sistema de financiación de los partidos, con lo que fue uno de esos pocos políticos capaces de hacer política contra los intereses de su partido. Esto, sin duda, fue una modesta y breve prueba de *desclasificación*, que más adelante se transformó en una Ley aprobada por Bush en el 2002, en lo que puede considerarse una readaptación de McCain al sistema.

En cualquier caso, ¿no es más fácil que, dadas las dificultades del mundo moderno para la política, la iniciativa del inconformismo venga del verdadero arte? Partiendo de la originalidad de un puñado de escritores inclasificables, tanto si se trata de leer a Kafka como de leer a Benjamin, abrimos un espacio común y *discutimos sobre cómo es el mundo*. Esa es la manera de echar raíces en la soledad moderna: pensando, situándose de nuevo en el mundo. Muy pocos participan de la alta política y, además, los que lo hacen tienen más probabilidades de sacrificarse al sistema. Pero todos *podemos pensar*. Todo pensamiento es crítico y pensar “por definición es duda”¹¹⁵, deshiela la realidad¹¹⁶, está “fuera del orden”¹¹⁷. Lo que descubrió el fenómeno de la *Gleichschaltung*, de la conformidad social al nazismo en Alemania, es que los hombres que se conforman a matar son precisamente los hombres que no piensan en lo que hacen¹¹⁸. Esto es lo que Arendt había visto en Adolf Eichmann, pero la intuición le venía de antes: ya en el artículo de 1945 “Culpa organizada y responsabilidad universal”, Arendt dictaminó que el nazismo había tenido éxito al organizar a la población alemana para el crimen, “en primer lugar y ante todo, empleados y buenos cabezas de familia”¹¹⁹.

¹¹⁵ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno X, septiembre de 1952, [19], p. 235.

¹¹⁶ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 197: “En su [del pensamiento] naturaleza se halla el deshacer, descongelar, por así decirlo, lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento”. En el original: “It is in this invisible element’s nature to undo, unfreeze, as it were, what language, the medium of thinking, has frozen into thought”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 174.

¹¹⁷ Arendt cita aquí a Heidegger en Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 116. Ver Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 22: “El preguntar mismo escapa a ese orden”.

¹¹⁸ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 31 y p. 40; *Eichmann in Jerusalem*, pp. 287ss.

¹¹⁹ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Culpa organizada y responsabilidad universal”, p. 161.

Himmler precedió a Eichmann en esta revelación sobre los hombres normales¹²⁰. Y la declaración de David Rousset que encabezaba el tercer volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, dedicado al totalitarismo precisamente: “Los hombres normales no saben que todo es posible”¹²¹; esa declaración podía contrastarse con una posterior que dijese que eran los hombres normales los que hacían que todo fuese posible.

Sabemos por Jaspers y por Arendt que tenemos que restablecer la confianza en los hombres normales. Pero no si ellos siguen siendo “filisteos coordinados”¹²² y hombres masa, burócratas, tecnócratas, especialistas, funcionarios de la Administración y solucionadores de problemas. Es decir, no si siguen siendo miembros de la sociedad, hombres *normales*:

“Los consumidores son los obreros y empleados, agricultores y pequeños burgueses. [...] [E]l conformismo de los consumidores, como la insolencia de la producción que éstos mantienen en vida, adquiere una buena conciencia”¹²³.

Esa buena conciencia a la que se refieren Adorno y Horkheimer es la conciencia democrática. Todos somos iguales en el consumo, eso nos hace sentir justificados y bien. “En Alemania, sobre las películas más alegres y ligeras de la democracia se cernía ya la paz sepulcral de la dictadura”¹²⁴, dicen Adorno y Horkheimer del mismo modo que Arendt confiesa no haber tenido esperanza respecto a Alemania ya en 1931¹²⁵. Kafka, en *El proceso*, la irritante historia de un hombre inocente que es condenado sin que llegue a saber por qué, había visto, con una claridad incomprensible todavía, lo que pasaba en este mundo normal cuando uno se dejaba llevar por las circunstancias: “[l]o único que se puede hacer es adaptarse a las circunstancias existentes”¹²⁶, “aferrarse en lo posible a la idea del propio interés”¹²⁷. Sin que uno lo supiera, ya se estaba siendo sometido a aceptar el final;

¹²⁰ Ver *Íbid.*

¹²¹ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3 “Totalitarismo”, p. 479. En el original: “Normal men do not know that everything is possible”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 385.

¹²² *Íbid.*, p. 523. En el original: “the masses of coordinated philistines provided much better material and were capable of even greater crimes than so-called professional criminals”. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, “Totalitarianism”, p. 447.

¹²³ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, p. 178.

¹²⁴ *Íbid.*, p. 171.

¹²⁵ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss”, p. 20.

¹²⁶ Kafka, *El proceso*, p. 115.

¹²⁷ *Íbid.*, p. 120.

la condena únicamente ratificaba este sometimiento, esta humillación indigna. Y en el fondo de esa aceptación estaba la vergüenza¹²⁸.

En efecto, si el mundo funciona de esta manera, estar en él y aceptarlo es vergonzoso. Kafka y Eichmann pusieron una cosa de manifiesto, al menos para Arendt: que cualquiera que se deje llevar, es potencialmente un asesino o una víctima. En los casos límite sólo funcionan esas dos categorías sociológicas. “El tipo ideal” del totalitarismo “es el funcionario que bajo toda circunstancia funciona”¹²⁹, es decir, el funcionario que o bien asesina, con las manos limpias, desde su mesa de trabajo, o bien se deja asesinar por el bien del sistema; el totalitarismo soviético se reveló mucho más eficaz en el cumplimiento de esta lógica que el nazi. Sin embargo, la vergüenza es un impulso moral que los funcionarios no están, al parecer, preparados para sentir, pero sí cualquier hombre que se pare a pensar en lo que hace (y esto nos hace adivinar que incluso un funcionario podría llegar a sentirla). La vergüenza hace que el hombre desafíe las órdenes y también que busque la compañía de otros como él: “una persona culta” era, para los romanos, “la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado”¹³⁰. En definitiva: los hombres aún son seres pensantes y pueden pensar por sí mismos, pueden hacer el esfuerzo de *desclasificarse*. Con el juicio, los hombres normales se sitúan en pleno mundo y eligen a sus acompañantes entre los inadaptados y los rebeldes, por contradictorio que esto parezca. Pero para esto hay que tener el valor de juzgar.

¹²⁸ Ver Íbid, p. 214: “fue como si la vergüenza debiera sobrevivirlo”. Ver Arendt, *La tradición oculta*, “Franz Kafka”, p. 93: “la vergüenza de que éste sea el orden del mundo y de que él, Josef K., pese a ser su víctima, sea un siervo más de dicho orden”.

¹²⁹ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Los hombres y el terror”, p. 369.

¹³⁰ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, p. 238. En el original: “we may remember what the Romans – the first people that took culture seriously the way we do – thought a cultivated person ought to be: one who knows how to choose his company among men, among things, among thoughts, in the present as well as in the past”. Arendt, *Between Past and Future*, “The Crisis in Culture”, p. 222.

6.2. La confusión de política y moral: Arendt lee a Kant sin barandillas

En realidad no sabemos nada; pues en la profundidad está la verdad. (Demócrito)

La sociedad genera exclusión. La llamada “socio-dinámica de la estigmatización”¹³¹ responde, según el estudio que Norbert Elias y John Scotson hicieron en la pequeña localidad inglesa de Winston Parva, a una característica estructural de todas las sociedades. Es algo así como una repartición de papeles, en la que el marginado, una vez se encuentra en una situación (generada por la propia dinámica social) que le capacita para desafiar al poder social establecido, “tiende a la venganza” o a devolver el daño sufrido, es decir, a una

“contra-estigmatización, como los negros en América, los pueblos anteriormente sujetos a la dominación europea en África y la clase de los antiguos dominados, los trabajadores industriales, en la propia Europa”¹³².

Esto explicaría la demofobia que experimentan los representantes del poder, pero también sirve como explicación del resentimiento que habitualmente se atribuye al propio *demos* contra las clases anteriormente bien situadas. No explica, sin embargo, más que como una desviación o un residuo de la dinámica social, la corriente moral emancipadora que surge en ambas direcciones desde la Antigüedad clásica y que se alza, sobre todo, con la Ilustración moderna; tampoco explica, si nos situamos en el discurso que hemos estado considerando hasta ahora, lo político según Hannah Arendt. La sociología crítica de Jürgen Habermas explicaría el surgimiento de una “publicidad plebeya” a partir del “potencial emancipador de la publicidad burguesa”¹³³: la segunda, muy a pesar de su tendencia excluyente y hegemónica, despliega un arsenal (auto)crítico que progresivamente permite la inclusión de demandas sociales ajenas a la burguesía. Lo político arendtiano, sin embargo, tampoco puede entenderse como una depuración racional de lo público ilustrado. Ni falta que hace, puesto que Arendt despreciaba los conceptos sociológicos, ya que lo político era aquello que desafiaba cualquier marco explicativo.

¹³¹ Elias y Scotson, *The Established and the Outsiders*, p. xix.

¹³² *Ibid.*, p. xxi.

¹³³ Ver Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, “Prefacio a la nueva edición alemana de 1990”, p. 6.

Lo político surge de la convivencia humana. Responde a un fundamento ontológico, la pluralidad, por el que cada hombre es capaz de destruir su papel asignado en la escala social, entrar en una plaza pública o en un despacho, y decir algo que sorprenda a los demás e, incluso, les convenza para dar su opinión y encaminarse juntos a alguna acción posterior. Lo político, tal y como lo defiende Arendt, no se configura en un discurso, sino en una cosa localizada, la *res publica*, que luego algunos dieron en comentar (con la más que probable inclusión de la autora): eso será luego la filosofía política. Sin embargo, aun a pesar de la indudable conexión que lo político mantiene con la sociabilidad natural de los hombres, tal vez no sea una categoría sociológica en absoluto; en realidad, nos hallamos ante una categoría anti-sociológica cuya función es suspender el dominio de la sociología. En este sentido, lo político sí es un discurso que se dirige contra otro discurso explicativo, y que tendría como blancos del ataque tanto a Elias como a Habermas. Lo político, como tal, no tiene más sentido que este, pues sólo actúa cuando puede aplicarse a acontecimientos que se escapan a la explicación sociológica e inducen a perplejidad: el totalitarismo (ese negativo de la política), la desobediencia civil, la revolución desbordada. Es, en el amplio sentido del término, un accidente; un milagro, dirá Arendt, como para subrayar este elemento de desafío general al pensamiento científico.

La cualidad esencialmente crítica de lo político y, a la vez, mitológica, se desvió, en las últimas reflexiones de Arendt, hacia una evaluación del pensamiento que liga al hombre con su realidad. En ese punto, la autora pareció darse cuenta de que lo político mismo, al menos tal y como se desenvolvía en sus textos, planteaba más preguntas sobre el pensamiento de la realidad (podríamos decir también: ontología) que sobre la marcha cotidiana de los asuntos habitualmente tratados como políticos, la política ordinaria, que atraía el interés teórico sólo en la evocación de aquello más profundo que la sostenía y que permitía comprenderla de una manera determinada. ¿Qué significa pensar lo político? Esta pregunta afectaba a la filosofía política como tal: ¿significa, acaso, pensar el origen del ser político, la *polis*, exactamente como lo ha hecho Arendt, y su principio constitutivo, la pluralidad? Y ¿cuál es la diferencia respecto a la posibilidad de pensar políticamente? Esta última posibilidad es la que Arendt busca en su examen del juicio: en último término, Arendt descubrió que la raíz de la acción podía encontrarse en la capacidad que cada individuo tenía de replantearse las cosas y

de decirlas. Ronald Beiner es, seguramente, el pensador que más ha profundizado en el “giro” de Arendt hacia el pensamiento: su explicación es que,

“en un mundo donde la posibilidad de actuar políticamente está más o menos extinguida [...] el juicio se convierte en una suerte de acción vicaria, un modo de recuperar nuestra ciudadanía en ausencia de un auténtico ámbito público”¹³⁴.

En estas condiciones, el *outsider* de Elias es tan apolítico como el *established*. Pero tanto uno como otro pueden imaginarse lo que el otro ve, estableciendo una verdadera comunicación. Se abre, así, la posibilidad de que el juicio sea más que una “acción vicaria”: de que el juicio haya estado presente en todas las disquisiciones arendtianas sobre la acción política y su virtud emancipadora.

Es por esta razón que los análisis sociológicos nunca sirven para atrapar a Arendt. La misma indiferencia que ella demuestra por la sociología en sus ensayos ayuda a que su filosofía vaya por libre y tenga su propio terreno de expresión en el mundo al que pone en cuestión. Ningún sociólogo puede tomarse en serio a Arendt; pero, aun así, puede leerla y pensar que en esto o en lo otro ha dado en el clavo. No es ese un mérito pequeño en la filosofía contemporánea. Arendt, en cualquier caso, incluso cuando habla de política está dirigiéndose al individuo moderno; quiere que él llegue a la conclusión de que no está todo hecho, quiere que se detenga a pensar en las pequeñas cosas y en las grandes, en sus propios términos, que son, claro, los del lenguaje popular: “[e]l lenguaje popular, tal como da expresión a la comprensión previa, *inicia, pues, el proceso de la verdadera comprensión*”¹³⁵. Y aún más: “Si no ha de perderse en las nubes de la pura especulación – peligro siempre presente – el contenido de la comprensión verdadera ha de seguir siendo siempre el descubrimiento del lenguaje popular”¹³⁶; este es “el principal descubrimiento” y, al mismo tiempo, “el mayor peligro” para la comprensión¹³⁷. En todo momento Arendt nos planta una duda en la cabeza. Puede que su argumento no se sostenga, que algunos puntos centrales de su discurso puedan ser fácilmente desmontados por un historiador o un sociólogo, pero el ímpetu moral es único y difícilmente rebatible: su objetivo es que cada individuo se vea inmerso por un momento en la situación crítica que le obligue a

¹³⁴ Beiner, “Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 264.

¹³⁵ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, p. 378. Las cursivas son mías.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, nota 10.

pensar, no tanto a escoger en qué lugar ha de situarse (si va a ser el asesino o el asesinado), sino a pensar qué es lo que ve y qué tiene que decir ante ello. Como si aquella fuese la primera vez que ha puesto el pie en la tierra. Y en eso se asignará él mismo su lugar en el mundo.

Un *outsider*, en la versión de Elias, inevitablemente estará más capacitado para poner en cuestión al poder establecido y contra-estigmatizarlo. Él encarnará, por así decirlo, la resistencia al abuso del poder, precisamente porque habrá tenido que sufrirlo. Así puede verse la obsesión de Arendt con el paria. También Max Horkheimer, como explica Martin Jay, verá en los judíos al “equivalente metafórico del residuo social que preserva la negación y lo no idéntico”, hasta el punto de que “el teórico crítico se entendía como <<el judío>> de la sociedad administrada”¹³⁸. Pero también, en la versión de Arendt, el paria tendrá más difícil consolidar el nuevo poder, si lo alcanza. La antimodernidad de Arendt tiene que ver con este gusto por el *outsider* que cuestiona el sistema, porque el *outsider* llega en algunos casos a obtener una preeminencia casi ontológica al plantearse su desafío a la modernidad (el olvido del ser, motivo para que el *outsider* lo recuerde). Al mismo tiempo, el *outsider* sólo tiene sentido dentro de una narración moderna sobre la pérdida de la política. Recordemos que una de las virtudes de la *polis* ateniense era el ostracismo, la expulsión que obligaba a abandonar la *polis* y toda la vida civilizada que ésta llevaba consigo; Aristóteles había dicho que “el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios”¹³⁹. Pero es a estas bestias y a esos dioses sin *polis* a los que Arendt apela ahora, pues ellos han de desafiar a la sociedad establecida y, en todo caso, sólo ellos podrán dar lugar a la novedad. ¿Quiénes son las bestias y los dioses? Seguramente, los revolucionarios puros y embrutecidos, incluso si les mueve algún tipo de aspiración social a la igualdad económica, y también los críticos, los escritores que piensan lo social y echan raíces en ello.

A la vez que Arendt está, en los años sesenta y hasta su muerte en 1975, buscando una (falsa) solución política a este problema en los consejos populares, también está explicitando su interés por el pensamiento y por el modo en que

¹³⁸ Jay, *Permanent Exiles*, “The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory’s Analysis of Anti-Semitism”, p. 100. Las cursivas y la traducción son mías.

¹³⁹ Aristóteles, *Política*, 1253a36-38.

pensar ayuda al individuo a hacerse un hueco en el mundo, más que a retirarse de él. En este sentido, el paria arendtiano se aproxima al teórico crítico de Adorno y Horkheimer, pero se aleja de él por cuanto Arendt no verá ningún valor político en la teoría por sí misma y tratará de politizar lo más posible la actividad del pensamiento. Lo cual quiere decir, asimismo, que tratará de acercarla a esos hombres normales que ni siquiera son *outsiders*, ni judíos, ni dioses ni bestias. Serán ellos los encargados de pensar políticamente, pues tendrán que atreverse a juzgar. Ya lo había dicho en 1950: “hemos de estar en condiciones de juzgar, sin empatía, sin el presupuesto de la posibilidad, sin reflexión sobre nosotros mismos”¹⁴⁰, lo que Beiner, mucho más tarde, interpretará como una apelación “intransigente e incondicional” a un derecho, el de juzgar, “absoluto e inalienable, puesto que sólo emitiendo juicios sin cesar podemos dar sentido al mundo”¹⁴¹. En ello hay, sin duda, una actividad teórica o contemplativa. Pero el atrevimiento de juzgar revela que también el juez participa en el mundo y decide sobre él, en lo que se adivina un modo de acción. Y esa acción será política no porque tenga lugar en una esfera pública ya constituida, sino porque tendrá al mundo y a sus habitantes como referencia, sin dedicar ningún pensamiento a sí mismo.

Arendt encontró la respuesta a muchas de sus dudas sobre la política moderna (que era, no lo olvidemos, lo que le preocupaba de verdad) en su reformulación, tentativa y brumosa, del juicio de gusto kantiano. Ésta articulaba intuiciones que, como vemos, venían desde mucho antes. Básicamente, desde que ella misma decidió implicarse en el acontecer mundano, en el año 1933. Pero, sin duda, este es el retorno de Arendt a la filosofía – de la que, en realidad, nunca salió – y su verdadera respuesta a sí misma, por cuanto es el juicio lo que hace que los hombres se comprometan moralmente con el mundo. Y, por tanto, es en el juicio donde Arendt ve la única posibilidad moderna de reconstruir la cualidad moral del individuo, su relación con los otros, su responsabilidad, con lo que se establece también un vínculo político: se da tímidamente el salto a la pluralidad, a la riqueza de lo humano, se tienden los puentes que han de llevar, si hay suerte, de nuevo hasta la *polis*. Es aquí donde se ve el impulso moral del pensamiento

¹⁴⁰ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno I, junio de 1950, [1], p. 7.

¹⁴¹ Beiner, “Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 177.

político de Arendt: pensar políticamente es juzgar, y el juicio exige justicia¹⁴²; todos los hombres deben pensar como si fuesen miembros de un jurado popular que constantemente evalúa los asuntos públicos. Se reinicia así, valga la redundancia, la espontaneidad humana al enfrentarse al mundo y la limpieza teórica en el trato con los otros hombres. En el juicio, el hombre se libera de la carga de la Historia y del futuro y juzga lo que hay con lo que tiene a su disposición, sobre el presente (pero también contra él, pues aspira a algo mejor o a una restauración de la justicia violada). Estas son las esperanzas que se depositan en la actividad corriente de juzgar.

Arendt consideraba a Karl Jaspers el verdadero heredero de Kant¹⁴³. Esto puede iluminar en un sentido la lectura que Arendt hacía del filósofo de Königsberg, a la que se entregó, en su lucha particular con la sombra de Heidegger, al final de su vida y con un foco de interés marginal: la tercera crítica, la *Crítica del juicio*, en una de sus partes, la primera, sobre el juicio reflexivo de gusto, que constituía la filosofía política oculta de Kant¹⁴⁴. Es sorprendente que la teoría estética kantiana sea la única versión de verdadero pensamiento político que ha conocido la modernidad. Sin embargo, esta transformación de lo estético en político no puede sorprendernos ya a nosotros, por una razón muy sencilla: lo que Kant interpretaba como contemplación y enjuiciamiento del arte¹⁴⁵, es decir, como una actividad de juego y diversión respecto al mundo físico y al mundo moral, es para Arendt el modo más general de participación en el mundo. Eso que los hombres han construido – el artefacto humano, dijimos – y también el más puro

¹⁴² Ver Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 253: “El propósito de un proceso judicial es rendir justicia” incluso más allá de la legalidad “positiva, vigente” (p. 274). La traducción es mía. El original dice: “The purpose of a trial is to render justice, and nothing else”; más adelante, “it has become the task of ordinary trial judges to render justice without the help of, or beyond the limitation set upon them through, positive, posited laws”.

¹⁴³ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, p. 213. Este artículo es de 1946 pero Arendt repite lo mismo y de modo más conciso todavía en 1970: ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Primera Conferencia”, p. 22.

¹⁴⁴ Ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Primera Conferencia”, p. 26: “No quiero decir que Kant [...] malograra la escritura de su <<cuarta crítica>>, sino que la tercera, la *Crítica del Juicio* [...], de hecho habría de convertirse en el libro que de otro modo se echaría de menos en la gran obra de Kant”. En el original: “I do not mean to say that Kant [...] failed to write the <<fourth Critique>> but rather that the third Critique, the *Critique of Judgment* [...], actually should have become the book that otherwise is missing in Kant’s great work”. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, “First Session”, p. 9. Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, agosto de 1957, [31], p. 561, donde califica la *Crítica del juicio* como “una crítica oculta de la razón política”.

¹⁴⁵ Ver Kant, *Crítica del juicio*, “Introducción. IX”, p. 42; Primera Parte, § 1, pp. 45-46.

espacio ontológico de aparición¹⁴⁶, todo eso es el mundo: la aparición es “natural”, correspondería a la sociabilidad natural de los hombres (en Kant), pero el mundo es sobre todo lo que construimos para esa aparición y, en esto, no es natural. Por eso a Arendt le gusta la referencia kantiana al gusto: de un sentido natural e idiosincrásico, egoísta, surge “la compañía de los otros”, pero ésta es una compañía distante, sólo considerada¹⁴⁷. En todo caso, donde los hombres y las cosas aparecen, puede juzgarse, es decir, puede haber acción moral: se distingue lo bueno de lo malo, se demuestra un interés personal por el mundo. A pesar de que esto suponga una distinción ontológica entre actores y espectadores, también es cierto que esta distinción es borrosa: en medio de la moderna confusión, poco puede esperarse más que que los hombres juzguen lo que otros hacen y dicen; en la antigua *polis*, incluso, ya la distinción podía considerarse borrosa, puesto que la *polis* había transformado al guerrero en un orador.

Había que hacer, sin duda, algún esfuerzo en la interpretación de Kant, pero esto se debía sobre todo a “su despiste político”¹⁴⁸. Y, más en general, había que eliminar cualquier peso decisivo que tuviera la conciencia moral y la introspección en el juicio, pues éste sólo podía referirse al mundo: en la conciencia “jamás [...] surge una conversación, ni mucho menos el compañero del estar a dos”¹⁴⁹ que es síntoma y conducto del pensamiento. Con esto se da, de modo bastante abierto, un paso hacia la fusión de la moral y la política, que Arendt había negado siempre en sus textos, pero que permanecía como la amenaza más evidente para su amplia teoría de la acción. Pues, donde se suspende la conciencia, la moral se reduce a los juicios; el juicio es el pensamiento moral; pero también es *político*, porque aspira a la comunicabilidad y representa a los otros, posicionándose en su nombre y apelando a su acuerdo potencial. El precio consistía en desechar la razón práctica kantiana, junto con toda referencia a la buena o a la mala voluntad; así el juicio estético restauraba, en cierto sentido, el

¹⁴⁶ Ver Beiner, “Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 243.

¹⁴⁷ Ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Undécima conferencia”, pp. 125-26: “el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad. (Para pensar se debe estar solo; para disfrutar de una comida, se necesita compañía.) El juicio [...] toma en consideración sus posibles gustos [de los demás]”. En el original: “the nonsubjective element in the nonobjective senses is intersubjectivity. (You must be alone in order to think; you need company to enjoy a meal). Judgment [...] takes their possible judgments into account”. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, “Eleventh Session”, p. 67.

¹⁴⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, agosto de 1957, [27], p. 560.

¹⁴⁹ *Ibid.*, Cuaderno XXVI, junio de 1969, [21], p. 697.

vínculo entre lo bello y lo bueno, simplemente para poder afirmar que el mundo, al fin y al cabo, merece que estemos aquí y que nos preocupemos por él.

En la *Crítica del juicio*, Kant había dejado claro que el juicio de gusto, al no estar referido al concepto de una cosa, se limitaba a juzgar lo bello y a esperar, de este juicio, un acuerdo *general*, no universal (pues lo universal es lo racional, es decir, lo que se funda en conceptos¹⁵⁰). De este modo se juzgaba lo bello, pero no lo bueno, porque lo bueno siempre acaba refiriéndose a la existencia real de la cosa¹⁵¹. Sin embargo, con la transformación que lleva a cabo Arendt de la razón práctica kantiana, el juicio abraza de nuevo el ámbito moral. ¿Esto por qué? Por un lado, porque los hombres son seres de esta tierra. Esto es lo que más le preocupa a Arendt, porque es su principio político por excelencia. Arendt interpreta el mundo moral kantiano como un rechazo de la terrenalidad de los hombres, por cuanto la voluntad buena de Kant está enfrentada al mundo dado y real, al mundo físico: “son los hombres los que no son de este mundo, y con ello están en condiciones de erigir *en el mundo y contra él* su propio mundo <<moral>>”, pues son “habitantes de un mundo futuro”¹⁵². Arendt, por el contrario, anuncia que todo juicio moral pertenece también a este mundo y a las acciones que tienen lugar dentro de él:

“si traiciono a alguien para obtener una cosa llamada buena, ya no se pregunta si quizás la buena causa se transforma de golpe en otra mala; la cuestión es solamente el hecho de que he introducido la traición en el mundo de la acción humana”¹⁵³.

Es, en efecto, esa acción, y no el debate interno que la precedió en la conciencia, lo que debe estar sometido a nuestro juicio. La traición es *visible* y debemos juzgarla desvinculándonos de su intención, como algo que nos pertenece a todos porque pertenece al suelo que pisamos. La traición, como tal, hace al mundo menos habitable, y es esto lo que debe juzgarse. También esto es lo que hace condenable el asesinato, y no una mera defensa de la vida.

¹⁵⁰ Ver Kant, *Crítica del juicio*, Primera Parte, § 5, § 6, § 7 y § 8, pp. 51-59. Kant dice que en la designación de algo bello se aspira a una “universalidad subjetiva” (§ 6, p. 54).

¹⁵¹ Ver *Íbid.*, Primera Parte, § 4, pp. 49-51: “lo mismo da querer algo que sentir placer en su existencia, es decir, estar interesado en ella” (p. 51); § 15, pp. 70-71. Es por esto que lo bueno y lo agradable se parecen.

¹⁵² Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno VI, septiembre de 1951, [17], p. 133. Las cursivas son mías.

¹⁵³ *Íbid.*, Cuaderno II, diciembre de 1950, [23], p. 46.

Nos encontramos, entonces, con una doble articulación moral que afecta al juicio: nosotros estamos aquí y pertenecemos al mundo; el mundo, a su vez, tiene que ser conservado, depende de nosotros. En esto estriba la cuestión de la dignidad que el acto de juzgar restaura: el desinterés del juego de representaciones con que Kant caracterizó al juicio¹⁵⁴ remitía a la inutilidad, a la ausencia de interés por la cosa misma; pero, para Arendt, la cualidad moral de cualquier acto estaba marcada por el mismo desinterés, como acabamos de ver en lo relativo a la traición; el acto moral se realiza por sí mismo y es, como tal, inútil, no sirve a un fin posterior; su bien, por así decirlo, se añade al mundo, pero al mundo en el otro sentido del interés, es decir, como *inter-est*, ser-entre-hombres, *inter homines esse*. De ahí que Arendt encontrase en la sociabilidad kantiana del juicio “la verdadera esencia de los hombres en la medida en que ellos pertenecen sólo a este mundo”¹⁵⁵. Al juzgar, nos hacemos dignos del mundo. En ello está la restauración momentánea de la dignidad humana: en el juicio se tomaba como punto de partida la existencia de otros hombres con los que compartíamos el mundo, a la vez que se apelaba a la responsabilidad absoluta respecto a ellos¹⁵⁶. O, en palabras de Arendt,

“se es miembro de una comunidad mundial por el hecho de ser hombre, tal es la <<existencia cosmopolita>>. Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea – no según la realidad efectiva – de que se es ciudadano del mundo y así, un *Weltberachter*, un espectador del mundo”¹⁵⁷.

Arendt, con todo su rechazo de la actualidad, dice sí al mundo en la estela de Nietzsche y de otro pensador que le caía bastante peor, Spinoza¹⁵⁸, y este “sí”, la

¹⁵⁴ Ver Kant, *Crítica del juicio*, § 5, pp. 52-53: el juicio del gusto es “meramente contemplativo”, y además “el gusto por lo bello es un placer libre y desinteresado”.

¹⁵⁵ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Decimotercera conferencia”, p. 136. En el original: “we find that sociability is the very essence of men insofar as they are of this world only”. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, “Thirteenth Session”, p. 74.

¹⁵⁶ Ver Beiner, “Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 176. Ver también Cruz, “Introducción. Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad”, p. 22: la responsabilidad “no nace de las exigencias de ningún ideal de perfección. Por el contrario, brota del puro amor al mundo”.

¹⁵⁷ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Decimotercera conferencia”, p. 139. En el original: “one is a member of a world community by the sheer fact of being human; this is one's <<cosmopolitan experience>>. When one judges and when one acts in political matters, one is supposed to take one's bearings from the idea, not the actuality, of being a world citizen and therefore, also a *Weltberachter*, a world spectator”. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, “Thirteenth Session”, pp. 75-76.

¹⁵⁸ Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 171: “la idea de que pensar significa decir <<sí>> y confirmar el carácter factual de la existencia”. En el original: “the notion that to think means to say <<yes>> and confirm the factuality of sheer existence is also found in many variations throughout the history of philosophy in the modern age”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 148. Ver Arendt,

confirmación humana del mundo, se expresa en el juicio. El acto de juzgar, aunque a veces diga que algo *no* puede ser o que ha sido malo o imperdonable, tiene siempre el trasfondo del sí último (un trasfondo que, en Arendt, es la propia actividad comprensiva, ligada inextricablemente con el juicio).

¿Significaba esto que Arendt volvía a la filosofía moral platónica? Según su propia explicación de la distorsión original de la política, Platón “introdujo la filosofía en la política y la política en la filosofía. El resultado fue la dimensión moral”¹⁵⁹, cuando tomó los conceptos de *kalon* (lo bello, lo que más brilla), tomado del campo de la *polis* y de su general aparecer (*phainestai*), y *agaton* (lo bueno práctico, es decir, lo útil) y los mezcló para dar lugar a la “idea suprema” que actuaba de “norma absoluta” en la política¹⁶⁰. Con esta mezcla, se suponía que había venido la moral a organizar el mundo. Sin embargo, sin oponerse del todo a Platón, Arendt recogía las intuiciones kantianas respecto al juicio y las sometía a una transformación radical, con el objeto de restaurar, de alguna manera que no fuese ni platónica ni kantiana, el pensamiento moral en su básico planteamiento político. O, para decirlo de otra manera, todo lo que aparecía en el mundo humano era originalmente político si atañía a la pluralidad humana; y era la moral la que debía plegarse a la constitución política, de manera que las *mores* o costumbres por las que se conducían los hombres tuviesen su apoyo y su fuente en una *polis*, es decir, es un mundo organizado para la pluralidad. Esta era la argumentación ontológica, metapolítica: la moral tenía que politizarse, porque originalmente era política.

La norma absoluta de la política era lo político mismo, pero, cuidado, lo absoluto desaparecía en su relatividad plural. De ahí que Arendt, que trata aquí de refutar a Platón pero sin abandonarle del todo, diga que “en la esfera del entre, de la política, no puede haber ninguna mezcla de lo <<divino>>, de la <<idea>>, del modelo absoluto”¹⁶¹. Sobre este rechazo se funda también el rechazo paralelo de la razón práctica kantiana y de sus ideas normativas. Y continúa:

“En cuanto esta esfera es construida sólo y exclusivamente por la pluralidad, *en ella hay mejor y peor solamente en lo que se refiere a la*

Diario Filosófico, Cuaderno XXVI, septiembre de 1969, [38], p. 712: “Pensar como confirmación de lo que es”.

¹⁵⁹ Arendt, *Diario Filosófico*., Cuaderno XIX, octubre de 1953, [12], p. 443.

¹⁶⁰ Ver *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, Cuaderno XII, diciembre de 1952, [10], p. 266.

comparación recíproca, pero no por referencia a un patrón impuesto <<desde fuera>>. Sólo en esta esfera, esencialmente extraña a <<Dios>>, Dios se convierte en un patrón impuesto desde fuera”¹⁶².

Es decir, la norma de la política se establecía por la convivencia sin Dios. Se dejaba entrever, sin embargo, que la vida privada – donde se encontraba encerrada la moral hasta que Platón vino a sacarla – podía seguir sometida a Dios; y que estaba bien así, que esa era la norma.

No obstante, como, a la vez, lo político mismo se había viciado desde el principio, y esa era la historia política casi desde que la política se inventó, no quedaba más remedio que asumir la confusión platónica de política y moral e integrarse en ella. Esto ayudaba a moralizar el comportamiento público y fomentar el *juicio* de los ciudadanos, que eran individuos desubicados y sin plaza pública a la que acudir, para ver si así, de alguna manera, se recuperaba algo de la sustancia ontológica desaparecida o se tocaba fondo, en el sentido de tocar “pluralidad”. Por eso Arendt aplaudía el “principio transcendental y positivo del derecho público” kantiano, por el que Kant confiaba en armonizar la política y la moral, cuya formulación era la siguiente: “Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez”¹⁶³. Arendt apoyaba este intento de Kant por hacer visible el bien:

“La moralidad es aquí la coincidencia de lo privado con lo público. Insistir en el carácter privado de la máxima es ser malvado; por lo tanto, la retirada del ámbito público es una característica del mal. *Moralidad significa que se es digno de ser visto*, y no sólo por los hombres sino también, en último término, por Dios, el omnisciente conocedor del corazón”¹⁶⁴.

Para Arendt, la cuestión pasaba a consistir, en las condiciones de la modernidad, en que alguien apareciera y trajera el bien; este añadido de bien al mundo representaba, contra la opinión de Kant, que creía que el mal era autodestructivo¹⁶⁵, una resistencia positiva contra el mal: en esto precisamente

¹⁶² Íbid. Las cursivas son mías.

¹⁶³ Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, “Sobre la paz perpetua (1795)”, p. 186.

¹⁶⁴ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Octava conferencia”, p. 95. Las cursivas son mías, excepto en “visto”. En el original: “Morality here is the coincidence of the private and the public. To insist on the privacy of the maxim is to be evil. To be evil, therefore, is characterized by withdrawal from the public realm. Morality means being fit to be *seen*, and this not only by men but, in the last instance, by God, the omniscient knower of the heart”. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, “Eighth Session”, pp. 49-50.

¹⁶⁵ Ver Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, “Sobre la paz perpetua (1795)”, p. 179.

radicaba la facultad (moral) de juzgar¹⁶⁶. Arendt ya había intuido esto en *Eichmann en Jerusalén*, donde había señalado que

“[p]olíticamente hablando, bajo esas condiciones de terror la mayor parte de la gente se someterá, pero *algunos no lo harán* [...]; humanamente hablando, no se pide nada más, y nada más puede razonablemente exigirse para que este planeta continúe siendo un lugar habitable para los seres humanos”¹⁶⁷.

Esta era la crítica cultural arendtiana, en la que la distinción ontológica entre política y moral se perdía completamente: la política tenía, también, que moralizarse en los individuos, por desperdigados que éstos anduviesen.

Por consiguiente, el esfuerzo interpretativo que Arendt puso al servicio de las revoluciones lo ponía ahora al de la filosofía crítica kantiana, pero con un propósito específico respecto a sí misma o a las posibilidades (escasas) de ser político que ella veía en nuestro mundo. Arendt eludía la universalidad de la razón kantiana. Pero estaba interesada en el modo en que el juicio de gusto situaba al individuo particular en el mundo. Estaba interesada, en realidad, en todas las actividades del espíritu que ligaban al hombre normal con su mundo: la comprensión, la opinión, el juicio. Y toda su reformulación de la actividad espiritual tenía que ver con esto: ahora, con lo que queremos decir *ahora*, en los tiempos de la ruptura de la tradición, la ruptura de la modernidad que la modernidad ha engendrado, ahora es el momento de poner las bases para un nuevo pensamiento del mundo, un pensamiento que renuncie a la teoría especulativa (se pone fin, así, a la metafísica occidental, desde Descartes a Hegel, porque “el pensamiento especulativo es siempre el pensamiento que se aniquila a sí mismo”¹⁶⁸), a la ideología (Marx y Nietzsche, pensadores del desenmascaramiento, tienen también aquí su punto final), al conocimiento científico abstracto, y que se lance de nuevo al mundo. Sólo esto puede asegurar una reconciliación verdadera aunque provisional, o verdadera precisamente por ser provisional. Todo pensamiento es provisional (o debe serlo, si quiere salvar el mundo). Dicha reconciliación aún no

¹⁶⁶ Ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Octava conferencia”, p. 97. Arendt apoya aquí a Maquiavelo para volver a destacar la diferencia entre política y moral, con la salvedad de que la resistencia positiva al mal que propone Arendt, en el ejercicio del juicio, es moral y no estrictamente política (ya que no tiene lugar en la esfera pública ni necesariamente considera un asunto político “del día”).

¹⁶⁷ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 233. La traducción es mía. En el original: “Politically speaking, it is that under conditions of terror most people will comply but *some people will not* [...]. Humanly speaking, no more is required, and no more can reasonably be asked, for this planet to remain a place fit for human habitation”.

¹⁶⁸ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, agosto de 1969, [28], p. 706.

es política pero establece las condiciones para el retorno de la política. Sobre todo, porque este pensamiento nuevo no es propiedad de ningún profesional, sino de todos los hombres¹⁶⁹.

Puede que estas ideas se articularan al final de la vida, pero estaban presentes desde mucho antes. Como dice Karl Löwith respecto a la filosofía de Jaspers, el hombre moderno “está más o menos sin mundo y, sin embargo, es el único punto de partida posible para nuevas realizaciones”¹⁷⁰. Estas palabras las dijo Löwith en 1933, el año de la subida de los nazis al poder. Arendt, en 1948, recién terminada la guerra y en plena resaca del desastre, dijo en su “Dedicatoria a Karl Jaspers” que había que aferrarse a los

“supervivientes azarosos de un diluvio [...], comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar *agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible*”¹⁷¹.

Había que confiar, en efecto, en los supervivientes del desastre para que ellos emprendiesen la tarea de la comprensión del pasado, así como de la reconstrucción salvadora del mundo (o de lo que había quedado de él, destruido como estaba ya antes de la ruptura totalitaria). En cierto modo, había que aprovechar la oportunidad de la supervivencia, no limitarse a sobrevivir. Y es a esos hombres, normales después de todo, a los que Arendt se dirigirá cuando profundice en la dimensión mundana (político-moral) del pensamiento.

Convendría hacer una pequeña aclaración respecto a lo que significa esto para la actividad del pensamiento. Arendt distinguía, a veces con más énfasis que verdadera claridad, entre la pura actividad de pensar (el *nunc stans*, el “presente inmóvil”¹⁷²), la comprensión, y el juicio; por no hablar de la voluntad, que en este momento no vamos a tomar en cuenta. Arendt pensaba que el pensamiento sumía al pensador en la duda y que, por eso,

¹⁶⁹ Ver Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 135: “Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, [...] no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todo el mundo”.

¹⁷⁰ Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, “La situación espiritual de la época”, p. 31.

¹⁷¹ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Dedicatoria a Karl Jaspers”, p. 264. Las cursivas son mías.

¹⁷² Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 226. Arendt interpreta una parábola de Kafka en los términos del hombre que piensa. En el original: “<<he>>, situated in the time gap, which is an immovable present, a *nunc stans*, dreams of the unguarded moment when time will have exhausted its force”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 207.

“tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética”¹⁷³.

La cualidad dubitativa y crítica del pensamiento obligaba a detener el mundo y a apartarse de él, pero también, al regresar, provocaba un “efecto paralizador [...] tras haber perdido la seguridad”¹⁷⁴ en que las cosas eran de una determinada forma. El riesgo del nihilismo venía con esta vuelta al mundo, cuando el pensamiento crítico se congelaba en la duda y la arrastraba (ya sin pensar) al mundo, haciendo del “momento negador” una convención¹⁷⁵, el lugar común de la duda que ya no duda sino que se anquilosa. Por tanto, el pensar negaba o se retiraba de la política; pero, en cambio, en la medida en que el pensar *aparecía*, entonces se volvía político.

Aun a pesar del peligro, pensar invoca al otro que piensa conmigo: el pensamiento es un diálogo silencioso consigo mismo, en el que yo me desdoble en dos: “soy tanto quien pregunta como quien responde”¹⁷⁶. El desdoblamiento propio del pensar nos pone sobre la pista de la pluralidad, que es la condición ontológica-política: “el diálogo silencioso *indica pluralidad* [...]. Sólo porque puedo hablar con otros, puedo también hablar conmigo mismo, es decir, pensar”¹⁷⁷, con lo que Arendt cree demostrar que Aristóteles no tenía toda la razón al concebir al amigo como *allos autos*, como un *alter ego*; la cosa se da la vuelta con este criterio político, puesto que “el sí mismo es una especie de amigo”¹⁷⁸ y es la amistad política la que guía la actividad del pensamiento. Primero era la política, y luego venía el retiro de ella con su posible regreso: por eso, el juicio, que es la modalidad *político-moral* del pensamiento, precede ontológicamente a la especulación, a la contemplación pura, al *nous*. Pero no sólo se trata de afirmar la amistad, también

¹⁷³ Íbid., p. 198. En el original: “thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria, values, measurements of good and evil, in short, on those customs and rules of conduct we treat of in morals and ethics”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 175.

¹⁷⁴ Íbid. En el original: “it also may have a dazing after-effect, when you come out of it, feeling unsure of what seemed to you beyond doubt while you were unthinkingly engaged in whatever you were doing”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 175.

¹⁷⁵ Ver Íbid., p. 199: “El nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en negar los valores positivos vigentes, a los que permanece vinculado”. En el original: “Nihilism is but the other side on conventionalism; its creed consists of negations of the current so-called positive values, to which it remains bound”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 176.

¹⁷⁶ Íbid., p. 208. En el original: “I am both the one who asks and the one who answers”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 185.

¹⁷⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, julio de 1968, [73], p. 670. Las cursivas son mías.

¹⁷⁸ Íbid., mayo de 1968, [59], p. 666.

su contrario, la enemistad, tiene su papel tanto en el pensamiento moral (cuando no puedo ser amigo de mí mismo porque estoy descontento con cómo he actuado: es el tribunal de la conciencia de Sócrates¹⁷⁹ y, posteriormente, de Kant) como en la pura opinión, o *doxa*, en la que me posiciono con unos y contra otros¹⁸⁰. Arendt distingue cuidadosamente entre el diálogo silencioso y el habla, por cuanto se trata de dos actividades distintas que se unen o que son, de algún modo, paralelas: “[p]ienso durante el curso de la acción en cuanto hablo”¹⁸¹; el modo de conducción común es el lenguaje. Así, la aparición del pensamiento en el mundo tiene lugar no en el *nunc stans*, que retira (este es el significado original de la *scholē* griega para el pensamiento: el ocio es una retracción¹⁸²) al pensador y le sitúa en una muerte orgánica temporal, sino cuando el pensador se transforma en espectador. El mundo antiguo estaba lleno de Píndaros, y es esto lo que debe ahora recordarse. El Píndaro moderno accede de nuevo al mundo, pero no desde la congelación del momento negador del pensamiento; no desde la convención nihilista de que nada es real o de que nada importa, sino para “conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo”¹⁸³.

El hombre comprende y juzga: ese es el modo por el que puede pensar y participar en el mundo, o por el que puede participar sin ser actor. Pero ¿no es actor? Arendt afirma en *La vida del espíritu* que el precio de la comprensión es “la retirada de toda participación en él [el espectáculo]”¹⁸⁴. En efecto, el historiador – con el significado general del hombre embarcado en la tarea de comprensión – ha de tomar posición sin situarse en el campo de juego con unos y contra otros. Aquí

¹⁷⁹ Ver Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, pp. 133-34. Ver también Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXIII, otoño de 1960, [14], p. 594: Sócrates dice, en el *Hippias Mayor*, que “si me dejo persuadir por vosotros y hablo como vosotros, entonces tengo que escuchar todo tipo de recriminaciones <<del hombre>> que siempre me pregunta y examina. Y de este alguien me hallo muy cerca”. Sócrates establece aquí el principio de la honestidad moral e intelectual.

¹⁸⁰ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XVII, julio de 1953, [4], p. 387: “En el hablar (sólo en él) revelo mi [*doxa*]. [...]. Y el mundo se muestra solamente en forma de [*doxa*]. [...]. La [*doxa*] se da siempre en un con y contra: con y contra los otros”. A esta toma de posición obligaba la ley de Solón, precisamente, en opinión de Arendt, para evitar ocultar la opinión propia en la pertenencia a un partido o facción (ver p. 390).

¹⁸¹ *Ibid.*, Cuaderno XXIV, diciembre de 1965, [59], p. 625.

¹⁸² Ver Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 114-15: “la *scholē* no es el periodo de descanso tras la jornada laboral [...] sino el deliberado acto de abstenerse”. En el original: “*Scholē* is not leisure time as we understand it, the leftover spare time of inactivity after a day’s work [...], but the deliberate act of abstaining”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 92-93.

¹⁸³ *Ibid.* En el original: “only the *spectator*, never the actor, can know and understand whatever offers itself as a spectacle”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 92.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 115. En el original: “the price you have to pay is withdrawal from participating in it”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 93.

no queda más remedio que acordarse de Carl Schmitt, cuyo concepto de lo político discutimos, en relación con Arendt, en el capítulo 5 (ver páginas 266 a 271): el juez de Arendt se vuelve político sin llegar a entrar en combate. Muchos de los textos arendtianos apuntan a que la distinción entre el espectador y el actor sigue siendo borrosa. Arendt interpreta la retirada del espectador como una prueba de su imparcialidad, de su derecho absoluto, que decía Beiner, a juzgar sin que ningún afecto o interés se inmiscuya: “el actor, al tener un papel en la obra, debe *representarlo* [...], no es su propio dueño, lo que Kant llamaría <<autónomo>>; debe comportarse en función de las expectativas de los espectadores”¹⁸⁵; mientras, el espectador se *excluye* de la acción, “hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto”¹⁸⁶. Si el actor depende de que le observen y le juzguen, de que le reconozcan, al fin y al cabo, es porque comparte el espacio con los espectadores. “En términos platónicos”, explica Arendt,

“para ver lo que aparece, tienen que darse tres cosas: lo visible, la capacidad de ver, y la luz. La luz es la condición del aparecer en general”¹⁸⁷.

Lo visible es la acción del actor; la capacidad de ver, la del espectador que comprende y juzga; la luz es la de lo público, la que da el mundo (aunque no se sepa de donde viene: el ser). Es de suponer que, una vez salimos del teatro, sea del ordenado teatro ateniense o del confuso vienés, e incluso de la sala de cine americana, nos mezclamos actores y espectadores en el mismo mundo (sobre todo espectadores, si seguimos ateniéndonos a las dificultades modernas de la acción). Lo diremos de una manera más sencilla: el espectador se retira provisionalmente del campo de juego para comprender, pero en el momento en el que juzga (condena esto, absuelve lo otro) se posiciona nuevamente en el campo.

Consideremos ahora esta posibilidad más que segura de que el espectador, en su reflexión, participe en el mundo y se vuelva actor, aunque no al modo clásico (ni al modo schmittiano). Arendt encomendó la tarea de comprender la ruptura totalitaria, “una cosa que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento y

¹⁸⁵ Íbid., p. 116. En el original: “The actor, being part of the whole, must *enact* his part [...]; he is not his own master, not what Kant would later call autonomous; he must conduct himself in accordance with what spectators expect of him”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 93-94.

¹⁸⁶ Íbid. En el original: “[Judgment] retires from active involvement in it [the world of appearances] to a privileged position in order to contemplate the whole”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 94.

¹⁸⁷ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXVI, septiembre de 1969, [54], p. 719.

nuestros patrones de juicio”¹⁸⁸, a los hombres normales que habían sobrevivido a la experiencia y se negaban a quedarse noqueados por ella. En su opinión,

“un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para *comprender sin categorías preconcebidas* y como para *juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad*”¹⁸⁹,

con lo cual “la comprensión se vuelve la otra cara de la acción”¹⁹⁰. Si, en efecto, ser humano es comenzar, ¿no debe entenderse esta capacidad para la comprensión original, sin apoyos, desnuda y enfrentada valientemente a la realidad, como una forma tan pura y abierta de acción como la que Arendt asignaba al actor? Y no sólo dirá esto: “los espectadores no están solos”¹⁹¹. Actor y espectador llegan a unirse en el juicio, la acción hablada que concreta y posiciona la comprensión. Esto es así, entre otras cosas, porque el juicio ya no es la pura *doxa*: media, en realidad, entre la *doxa* y el pensamiento, es decir, es la facultad que verdaderamente enlaza lo político y lo moral.

Veamos hasta qué punto el juicio supone un salto por encima de la mera aparición en la opinión. En la *doxa*, el individuo simplemente dice lo que le parece, en sentido literal: *dokei moi*, me parece esto. Expresa así su perspectiva de las cosas, radicada en su posición mundana, y se distingue de los demás al hablar desde sí mismo aunque, al mismo tiempo, se posiciona con unos y contra otros¹⁹². Esto es pura exhibición en la apariencia, pero también es una aparición superficial (para profundizar, en efecto, hay que detenerse y pensar). El juicio, por el contrario, ya se ha detenido a considerar la aparición y dice: “me agrada o me desagrade”¹⁹³ esto, expresa un juicio de valor. En esto se manifiesta ya una profundidad, pues “queremos vivir en un mundo hecho de ésta o de la otra manera. El incumbirnos, kantianamente hablando, equivale a ser afectado”¹⁹⁴. Tenemos que explicar por qué algo nos gusta o nos disgusta, además del modo en que vamos a mejorarlo. En este sentido, el juicio implica la vuelta del pensador a la *polis*, pero sin que haya deseado nunca quedarse fuera, como le ocurría al filósofo

¹⁸⁸ Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, p. 391.

¹⁸⁹ *Ibid.* Las cursivas son mías.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 116. En el original: “The spectators [...] are not solitary”. Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 94.

¹⁹² Sobre la *doxa* como *dokei moi*, me parece, ver *Ibid.*, p. 62.

¹⁹³ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, abril de 1968, [47], p. 661.

¹⁹⁴ *Ibid.*

platónico. El juez se ha limitado a replantear su opinión antes de regresar al mundo. La radicación del juicio, como vemos, no carece de cierta superficialidad – la que le corresponde siempre a toda aparición entre hombres – pero escapa de la absoluta arbitrariedad de la *doxa* que, en cualquier caso, fue cosa de la época ateniense de la *polis*, cuando por alguna feliz combinación astral – o, más seguramente, por la feliz conjunción de la propiedad y del trabajo esclavo – los individuos conseguían brillar en su particularidad y distinguirse desde su posición propia en el mundo.

Sin embargo, el juicio es la acción de los hombres modernos, desarraigados, trabajadores asalariados, algunos de ellos apátridas o refugiados. El juicio ha de darse en la época de lo social, que nos hace a todos no sólo superficiales – pues también el político ateniense era eminentemente superficial, como todos los hombres – sino superfluos: su representante es el refugiado, no tanto el paria sino el hombre que ha sido expulsado de la comunidad y ya no encuentra otra. Los hombres contemporáneos carecen de la propiedad del mundo y, por consiguiente, no pueden en teoría radicar su opinión. Deben sostenerse en el aire social: esto significa que no tienen a qué agarrarse, que deben pensar sin ideas fijas, sin tradición, sin apoyo; esto es, que deben pensar sin barandillas (*denken ohne Geländer* es la frase en alemán; *to think without bannisters*, en inglés) y atreverse a emitir un juicio que, sin embargo, sea suyo y de los otros con quienes comparten el espacio y el tiempo. Con ese acto, si cabe más heroico, al fin y al cabo, que el de los antiguos héroes, los hombres ponen de nuevo los pies en el suelo y hacen de la condición moderna todavía su casa. O lo intentan.

Arendt lo explicaba así respecto a sí misma: “ocurre que yo no encajo”¹⁹⁵ en las corrientes contemporáneas del pensamiento. Pero su desencajamiento era buscado, pues era la precondition de la comprensión y del juicio: se trataba de ser Noé de nuevo en su arca. Iba a la busca de otros e, incluso, había que conseguir que muy pocos encajaran:

“quita a la gente sus barandillas – sus firmes líneas de guía – (se habla, entonces, del colapso de la tradición, ¡pero nunca se dan cuenta de lo que esto significa! Y significa que ¡nos hallamos afuera, en la intemperie!”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 169.

¹⁹⁶ *Ibid.*

Johannes Fritsche ha interpretado el adelantar o el precursar (*vorlaufen*) la muerte en *Ser y tiempo*, de Heidegger, como un salir fuera de los muros de la ciudad, a la intemperie, donde no se trata de anticipar el peligro, sino de exponerse a él, de disponerse a su encuentro súbito¹⁹⁷. Los que así salen son los auténticos héroes, los que viven una existencia auténtica. El juicio arendtiano es la situación de decidirse (por el bien) en el peligro que ya ha llegado (el totalitarismo, el mal). El fundamento de la decisión, contra Heidegger (pero a partir de él), es moral: la decisión es existencial, efectivamente, pues autentifica la existencia y realiza el pensamiento, pero el contenido de la decisión importa, pues el juicio establece una distinción entre el bien y el mal y, así, el contenido de la existencia se autentifica en la responsabilidad que uno llega a ejercer ante los otros, una responsabilidad *positiva*¹⁹⁸ por el bien. La exposición se mide solamente por su carácter de bien añadido, esto es, por la práctica de la responsabilidad; y no por el hecho mismo de hallarse decidido, pues siempre será mejor, entonces, quedarse en la mera resistencia pasiva en la que permanecieron tantos y tantos opositores al régimen nazi (no añade bien, no se resiste al mal, pero deja que éste se destruya). Podía hablarse, asimismo, de un doble deseo de ser contemporáneo e intempestivo, en el sentido de Nietzsche, que había dicho que “grande es la esperanza de quienes no se consideran ciudadanos de estos tiempos”¹⁹⁹ en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas*. Pero dicha ambigüedad perdía su filo cuando se tomaba en cuenta que era esa la manera directa, en los términos de Arendt, de estar en el presente y de confrontarlo: hoy ya no quedaba tradición a la que obedecer, por lo que era necesario descolgarse de ella y dar el paso hacia el principio ilustrado del *Selbstdenken*. Pensar sin barandillas era pensar por sí mismo, pero éste tenía que ser un pensamiento moral.

Lo que venía a decir Arendt desafiaba su propia concepción explícita de la política, al menos en su versión clásica, en su originalidad. Ella valoraba el sentido común, pero de eso ya no quedaba en el mundo. Por consiguiente, aun a pesar de

¹⁹⁷ Ver Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, pp. 2-4. Heidegger introduce la idea del adelantamiento de la muerte en *Ser y tiempo*, § 53 “Proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte”, p. 281. Sobre la traducción de *vorlaufen* por adelantar, de Jorge Eduardo Rivera, ver *Íbid.*, pp. 488-89.

¹⁹⁸ Así, al enfrentarse a lo negativo en Hegel y Marx, Arendt dice que “yo *no* creo en el poder de lo negativo, de la negación, si constituye la terrible desgracia de otra gente”. En Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 169.

¹⁹⁹ Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 37.

la general incapacidad de la gente para vivir sin prejuicios²⁰⁰ – lo que es lo mismo que decir: sin costumbres, sin *mores* –, había que forzar, en cierto modo, la urgencia de pensar en “todo el mundo” que “no escribe libros” porque “tiene cosas más urgentes que hacer”²⁰¹. Ahora lo urgente era pensar, y pensando, por lo visto, se actuaba. Todo esto lleva consigo la oposición entre el mundo clásico, el origen del ser político, y su reinención después del totalitarismo, que se da no sobre la *polis* ni realmente sobre la actividad política – no parece que Arendt tenga muchas esperanzas al respecto, ni siquiera en América – sino sobre la resistencia moral del individuo pensante que juzga. De nuevo en palabras de Ronald Beiner, “[c]uanto más reflexionaba sobre la facultad de juzgar, más se inclinaba a considerarla como el privilegio del solitario (aunque dotado de sentido cívico) observador, en oposición al actor”²⁰². Era este personaje solitario, al fin y al cabo, el que tenía sentido de la realidad – sabía que compartía el mundo con otros y que todo esto merecía el esfuerzo del salvamento – y esto servía de puente hacia el sentido común, cualidad que en todo caso había prácticamente desaparecido del mundo contemporáneo.

El hombre de la calle que se vuelve juez, emprende la tarea de reconquistar la dignidad: esto le sucede porque aún posee la capacidad de indignarse (cosa que, al parecer, no le ocurría a los alemanes durante y después del nazismo²⁰³). Pero ¿cómo atreverse a juzgar, a distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, sin ni siquiera una posición clara en el mundo, con tantas cosas de las que hay que ocuparse? Arendt cree descubrir en Kant un dato que viene a iluminar su teoría de la acción político-moral: la facultad de juzgar se erige no sobre leyes universales ni sobre principios transcendentales, sino sobre la validez ejemplar. El juez es el que elige entre los diversos ejemplos a su disposición del bien y el mal o, más adecuadamente, de lo mejor y lo peor. Kant había afirmado en la *Crítica del juicio* que “nuestra pretensión de formular juicios de gusto”²⁰⁴ viene de la

²⁰⁰ Ver Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 150; “El pensar y las reflexiones morales”, p. 124: Sócrates no podía pertenecer a la *polis* porque impedía su continuación, al destruir los prejuicios que posibilitaban la convivencia entre los ciudadanos; lo cual puede verse en la confrontación entre Sócrates y Protágoras.

²⁰¹ Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 118.

²⁰² Beiner, “Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 163.

²⁰³ Ver Arendt, *Ensayos de comprensión*, “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”, pp. 315-16.

²⁰⁴ Kant, *Crítica del juicio*, § 22, p. 83.

suposición de un sentido común interno que reúne las representaciones²⁰⁵ y que éste nos obliga, no a suponer “que todos *coincidirán*, sino que todos *deben coincidir*, con nuestro juicio”²⁰⁶. El asentimiento que exigimos de los otros, por esto, se funda en que nos esforzamos en que nuestro juicio sea un ejemplo para ellos, que les anime a estar de acuerdo porque ya en el acto de juzgar les tenemos en cuenta. Y también por eso elegimos a los (buenos) ejemplos que nos ofrece la historia humana, si pensamos que ya entonces nos tuvieron en cuenta al menos con la imaginación. En esta ejemplaridad del juicio reside la universalidad subjetiva, que se postula como objetiva sin serlo. Kant había dicho que

“el único servicio importante que prestan los ejemplos [es] el de agudizar el Juicio. [...] [L]os ejemplos son como las andaderas del Juicio, las andaderas de las que nunca puede prescindir quien carece del talento natural del Juicio”²⁰⁷.

Y, así, se trata de fundar nuevos ejemplos, es decir, nuevas andaderas²⁰⁸, donde el acento está colocado sobre la novedad, porque ya no nos sirven los ejemplos del pasado.

En su búsqueda de ejemplos que ilustrasen a los contemporáneos sobre la acción moral, Arendt recurrió, sin embargo, a una figura clásica, la de Sócrates, y a otra contemporánea, la de Karl Jaspers. Arendt contrarrestaba con esto, hasta cierto punto, la novedad del hombre original; había que buscarle, a pesar de todo, andaderas ocultas, tradiciones hasta entonces invisibles e incluso imposibles (la del paria era, sin duda, la más inconsistente). Era la nueva acción, sin embargo, o por así decirlo el juicio contemporáneo e intempestivo a la vez, el que traería la novedad a pesar de imitar lo antiguo. Extrañamente, Arendt eligió dos filósofos, uno que había muerto en su enfrentamiento con la *polis* ateniense, otro que había sobrevivido dignamente al nazismo, que proveían los ejemplos. En el caso de

²⁰⁵ Ver *Ibid.*, § 20 y § 21, pp. 81-82.

²⁰⁶ *Ibid.*, § 22, p. 83.

²⁰⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, B173, p. 180.

²⁰⁸ Ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Decimotercera conferencia”, pp. 141-42: “al encontrarse ante (o pensar en) una mesa, se puede juzgar como la mejor posible y tomarla como ejemplo de cómo deberían ser realmente las mesas: *la mesa ejemplar* (<<ejemplo>> viene de *eximere*, <<distinguir un particular>>). Este ejemplar es y continúa siendo un particular [...]. El valor es *como* Aquiles, etc.”. En el original: “one may encounter or think of some table that one judges to be the best possible table and take this table as the example of how tables actually should be: the *exemplary table* (<<example>> comes from *eximere*, <<to single out some particular>>). This exemplar is and remains a particular [...]. Courage is *like* Achilles, etc.”. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, “Thirteenth Session”, p. 77. En *Crisis de la República*, Arendt se refiere al “nuevo ejemplo” político. Ver Arendt, *Crisis de la República*, “Sobre la violencia”, p. 183; en el original, Arendt, *Crises of the Republic*, “On Violence”, p. 180.

Sócrates, podría suponerse que él había sido el primer desobediente civil, y que como tal había muerto por haber sido “demasiado bueno” para la vida en la ciudad²⁰⁹. El propósito moral de Arendt al hablarnos de estas figuras era avisar de que “en la acción imitamos o establecemos siempre ejemplos. Un pueblo puede fácilmente caer en extravíos una vez se han establecido los falsos ejemplos”²¹⁰; razón por la que, recordando las palabras de Demócrito sobre el asunto, tal vez convendría “omitir las palabras de malas acciones”²¹¹; o, cuando esto ya no es posible, desmontar los malos ejemplos iluminando los buenos, los ejemplos nuevamente accesibles. En cualquier caso, Arendt dedicó a Sócrates buena parte de su artículo sobre “El pensar y las reflexiones morales”. Él establece el modelo del hombre que piensa, que Arendt opone al filósofo o al pensador profesional. Era un hombre que no estaba “al nivel de la multitud ni al de los pocos elegidos”²¹², que estaba, por decirlo así, en el término medio real porque “pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos”²¹³.

Puede que Sócrates haya sido el único capaz de aunar el pensamiento y la política, pero ya sabemos que su muerte terminó pronto con esta posibilidad. En el hecho de que fuese demasiado bueno se cifra el límite entre lo político y lo moral: Sócrates mismo señalaba la contradicción insoslayable, que alcanzaba de todos modos una consistencia final en el hecho (moral) de que había estado dispuesto a morir por insistir en dicha contradicción, es decir, por su honestidad. La moral acababa ganando, pero a costa de insistir en que había que situarla en la *polis*. Sócrates era el tábano molesto, la comadrona, el torpedo paralizador que purgaba a la gente de sus prejuicios, que los ayudaba a “librarse de lo malo [...] sin hacerlos buenos”²¹⁴. Es por eso que él era un buen ejemplo: pensaba con los pies en la tierra de la *polis*, sin llegar a separarse nunca de ella. Esta liberación de lo malo consistía en una purgación, porque la mayéutica socrática

“no crea valores, no descubrirá, de una vez por todas, lo que es <<el bien>>, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que <<las cosas se desmoronan [>>]”²¹⁵.

²⁰⁹ Ver Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, principios de 1958, [39], pp. 568ss; *Notas y apéndices*, [39], nota 6, p. 1043. La cita está tomada de Platón, *Apología*, 36b3-c3.

²¹⁰ Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXV, marzo de 1967, [19], p. 646.

²¹¹ *Ibid.*, Cuaderno XXVII, noviembre de 1969, [9], p. 735.

²¹² Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 119.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 123-24.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 136.

Arendt, en este texto, cita al poeta Yeats: el juicio “natural” de Kant se ejercita cuando “los mejores no tienen convicción, y mientras los peores / están llenos de apasionada intensidad”²¹⁶, es decir, en los tiempos de crisis. Precisamente, en esas situaciones críticas es donde la política se moraliza, o donde ambas, política y moral, tienen que confundirse: los mejores carecerán de convicción al hablar, no sabrán exactamente cuál es la mejor opción o dónde está el bien ahora, pero deberán juzgar lo que ocurre, porque sólo el juicio resiste al mal y se le opone, impidiendo que se propague como el fuego. El ejemplo de Sócrates es este de señalar el límite entre la política y la moral, con sus peligros (la muerte por condena de traición a la *polis*, la inutilidad social del pensamiento) pero también con su compromiso final. En las crisis, los espectadores se transforman del poeta Píndaro en el ciudadano-filósofo Sócrates.

Sócrates ejemplifica el viento del pensamiento cuando sopla en la *polis*. Arendt nombra a Martin Heidegger²¹⁷, quien no destacó especialmente como ejemplo de la responsabilidad político-moral aunque él, sin duda, lo intentase al comprometerse con el nazismo. Según la autora, la purga a la que el juicio somete a la opinión mundana tiene que ver con la intensidad de la actividad de pensar, que obliga al que piensa a situarse en el centro de una tempestad que derriba las cosas conocidas:

“este mismo viento, cuando se levanta, tiene la peculiaridad de llevarse consigo sus propias manifestaciones previas. En su propia naturaleza se halla el deshacer, descongelar [...] lo que el lenguaje, el medio del pensamiento, ha congelado en el pensamiento: palabras (conceptos, frases, definiciones, doctrinas)”²¹⁸.

En efecto, aquí vemos el centro de la preocupación de Arendt: las palabras congeladas, los clichés, las frases hechas, todas esas cosas del mundo que necesitan ser revividas al pensarlas de nuevo. La gente normal se acostumbra a creer que las fórmulas antiguas funcionan; pero lo que reveló el lenguaje totalitario, personificado como Arendt lo vio en Adolf Eichmann durante su juicio en Israel, fue

²¹⁶ Íbid. La cita es de Yeats, W. B., “The second coming”.

²¹⁷ Ver Íbid., p. 124. La misma cita, con un comentario más extenso, en Arendt, *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, pp. 197-199.

²¹⁸ Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, p. 125. Una cita muy parecida se encuentra en *La vida del espíritu*, “El pensamiento”, p. 197, mencionada en la nota 116 de este capítulo.

su “extraordinaria superficialidad”²¹⁹, su estúpida adhesión “a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión [que] cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad”²²⁰. La función del pensar, en tanto nos mantiene en el centro de la tempestad, y del juicio, que nos obliga a regresar a la realidad aunque ésta sea caótica y no tengamos palabras que coincidan totalmente con ella, consiste en resistir la adormecedora tendencia a seguir utilizando los mismos prejuicios para orientarse, es decir, la tendencia a no pensar.

“Sócrates niega que el pensamiento corrompa”, explica Arendt, pero “no pretende que mejore a nadie”²²¹. Su ejemplo es puramente resistente, y Arendt lo utilizará porque el mal moderno se caracterizará por su falta de radicalidad, por su “omisión” de bien. Arendt nunca se atrevió a profundizar en la relación entre su anterior teoría sobre el mal radical – en *Los orígenes del totalitarismo* – y la banalidad del mal, en *Eichmann en Jerusalén*. Al parecer, la radicalidad del mal afectaba a los crímenes – imperdonables y que no podían ser castigados en proporción a los hechos – y la banalidad a gran parte de sus autores, gente normal y corriente sin una especial predisposición al gran y profundo mal. Pero si atendemos a su teoría general de la modernidad, veremos que la superficialidad y el desarraigo son las cualidades por las que lo moderno se nos hace reconocible: la ideología es superficial (no hace falta leer a Marx para ser marxista), el trabajo asalariado es mecánico, el ocio se automatiza, todo el mundo va a ver la misma película americana. En el paso del mal radical a la banalidad del mal parece haber un inconfesado cambio de enfoque, digamos, desde la investigación ontológico-estructural del mal hacia la investigación psicológica de los agentes. Arendt nunca creyó que el mal careciese de entidad, y esta fue una de las razones por las que insistió en que el juicio de gusto kantiano era el único modo de añadir bien al mundo. Al mismo tiempo, su concepción del mal estaba tan relacionada con la de la sociedad moderna que parecía imposible negar que el mal – al menos, en su expresión moderna y social – era ontológicamente negativo, es decir, impensable, y en último término autodestructivo, como había creído Kant. Pero no *era moral* quedarse esperando a que el mal se autodestruyese, es decir, a que el terror acabase hasta con el último hombre sobre la tierra, si es que eso hubiese sido

²¹⁹ Íbid., p. 109.

²²⁰ Íbid., p. 110.

²²¹ Íbid., p. 127.

posible; había que actuar *en contra* del mal, en contra de la falta de pensamiento había que invocar al juicio. Esto último podía indicar que, pensando, se ejercía un efecto inmediatamente bondadoso sobre el mundo; se le bendecía, por así decirlo. Pero Arendt se negaba a dar ese paso final que hubiera cambiado completamente su ontología política – el ser es lo que aparece, el ser humano aparece en plural – y la hubiera devuelto al terreno de las ideas y del pensamiento.

Por lo tanto, lo que quedaba era el juicio: puede que la capacidad de juzgar no fuera la más política de todas en una *polis* donde la competición por brillar estuviera bien ordenada, pero era la única facultad política que había que exigirle al hombre moderno. En el juicio, la pluralidad humana está siempre en potencia: no sólo porque juzgo para conseguir el acuerdo de los otros, sino porque aspiro a su compañía y me reúno con ellos en el mundo. “[E]sta pertenencia recíproca no es ni de tipo moral ni de tipo teórico; es lo único de lo que podemos fiarnos”²²², pues es la condición misma de la convivencia. Cuando juzgo sobre esto o aquello, me sitúo; no estoy yo solo, sino que voy a hacer compañía a aquellos a los que apelo o a aquellos que han asentido o que disienten: elijo mis preferencias y, con ellas, mis compañías²²³. Una de las compañías que Arendt prefirió fue la de Karl Jaspers, el que ella consideró verdadero sucesor de Kant y ejemplo moral en los tiempos de oscuridad del siglo. Lo que Jaspers ejemplificaba era la *humanitas* del filósofo, como Sócrates había sido el verdadero término medio de la *polis*:

“El <<sí>> de Jaspers al ámbito público es único, por venir de un filósofo y por surgir de la convicción fundamental que subyace a toda su actividad como filósofo, a saber: la de que [...] filosofía y política conciernen a todos. [...] El filósofo [...] debe responder de sus opiniones, [...] es responsable de ellas”²²⁴.

En efecto, la clave iluminadora de ambos ejemplos, Sócrates y Jaspers, se encontraba en que tanto uno como otro habían aceptado la responsabilidad pública de la filosofía; la habían conducido de vuelta a la *polis*, de donde seguramente nunca debió salir.

²²² Arendt, *Diario Filosófico*, Cuaderno XXII, agosto de 1957, [31], p. 561.

²²³ Ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Decimotercera conferencia”, p. 136: “Al comunicar los sentimientos, los placeres y goces desinteresados, se expresan las *preferencias* y se eligen las compañías”. En el original: “By communicating one’s feelings, one’s pleasures and disinterested delights, one tells one’s *choices* and one chooses one’s company”. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, “Thirteenth Session”, p. 74.

²²⁴ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Karl Jaspers: una *Laudatio*”, p. 82.

Esta visión de Jaspers no deja de ser curiosa, aunque es totalmente comprensible en el universo filosófico arendtiano. Si tenemos en cuenta la crítica de Karl Löwith al existencialismo, incluyendo al digno existencialismo jaspersiano, veremos que Jaspers afirmaba en un texto del año 1931 que

“[u]n combate en el que se sabe de qué lado se está es abierto. Sin embargo, en el orden moderno existente, uno se ve atrapado, luego de toda claridad momentánea, por la *confusión de los frentes de combate*”²²⁵.

Y esto que Arendt consideraba precisamente un signo de su responsabilidad pública – pues Jaspers intervino “directamente en las cuestiones políticas del momento: la primera, poco antes de la llegada al poder de los nazis”²²⁶ – significaba que, en 1931, Jaspers no había sido capaz de orientarse con demasiada claridad en la lucha del ser democrático que se libraba en ese momento en la República de Weimar. Löwith atribuía este defecto a que Jaspers, pese a su honestidad, no había podido escapar del análisis existencialista del presente, en el que todo posicionamiento ontológico-político fundado en un “estar a favor o de esto o de aquello” se acababa transformando siempre en una fórmula de ni esto ni aquello²²⁷. En parte, puede afirmarse lo mismo de la discípula voluntaria de Jaspers, si bien es cierto que Arendt trató de politizar a Jaspers y de localizar una salida al problema del sí-mismo existencialista en, primero, la pura actividad política y, después, en la propia publicidad del juicio (del que, a su vez, Jaspers era un ejemplo loable, pero dudoso).

En cualquier caso, aquello que Arendt apreciaba sobremanera en la filosofía y en la persona moral de Jaspers tenía que ver con su esfuerzo filosófico por fundamentar una teoría de la comunicación universal – lo que, más adelante, tratará de hacer Jürgen Habermas, acudiendo al concepto de poder arendtiano – que tuviese por protagonistas a todos los hombres que habitan la Tierra, “hablando y comunicándose entre sí”²²⁸. Arendt, a su vez, trató de hacer lo propio al recoger el juicio de gusto kantiano, en el que el hombre con una mentalidad amplia o un

²²⁵ La cita es de Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, Colección Göschen, 1931, pp. 259ss. En Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, “La situación espiritual de la época”, p. 32.

²²⁶ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Karl Jaspers: una *Laudatio*”, p. 82.

²²⁷ Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, “La situación espiritual de la época”, p. 33.

²²⁸ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, “Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?”, p. 98.

“modo de pensar extensivo”²²⁹ era capaz de comunicarse, siquiera potencialmente, con el resto de la humanidad que conseguía imaginar:

“mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve *en un espacio potencialmente público*, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano”²³⁰.

Y, cuanto más imaginase al juzgar, más humano era su juicio y más se humanizaba el mundo con él. Es por eso que el juicio político de Heidegger había fallado: de tanto pensar el ser histórico, había relegado la pluralidad mundana a un segundo plano, en favor de la historia nacional; había deshumanizado su juicio. En definitiva, el vínculo que Arendt encuentra entre Sócrates y Jaspers, pasando por Kant, le sirve para especificar y ejemplarizar su “ley de Humanidad”, que ya mencionó en *Los orígenes del totalitarismo*, como un derecho a ir de visita por todo el mundo²³¹. En la obra de 1951 sobre el totalitarismo, el derecho a tener derechos se cifraba como el fundamento político de la convivencia internacional, cuyo derecho básico es el derecho de visita que en el juicio es sólo potencial o mental y que, en el derecho internacional al que aspiraba Arendt en su federación de consejos populares, hubiera sido un derecho real y físico de movimiento; el mismo derecho de visita que mencionaba Kant en su ensayo *Sobre la paz perpetua*, de 1795:

“*hospitalidad (Wirthbarkeit)* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. [...] No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia [...] sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra”²³².

La afirmación del mundo tiene que ver con que podamos hacer de él nuestra casa, en el sentido ontológico de la habitabilidad. Sólo así se le puede decir que sí al mundo en que vivimos. Mientras las condiciones sean de desarraigo, en opinión de la filósofa, habrá que seguir diciendo que no en muchas situaciones. Arendt dedicó miles de palabras a esta cuestión e incluso en “El

²²⁹ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Séptima conferencia”, p. 85. En el original, Arendt habla de “enlarged thought” y “enlarged mentality”: “To think with an enlarged mentality means that one trains one’s imagination to go visiting”. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, “Seventh Session”, p. 43.

²³⁰ *Ibid.*, p. 84. En el original: “by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides; in other words, it adopts the position of Kant’s world citizen”. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, “Seventh Session”, p. 43.

²³¹ Sobre el “derecho a tener derechos” y la “ley de Humanidad”, ver Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, “Imperialismo”, pp. 431-432.

²³² Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, “Sobre la paz perpetua (1795)”, p. 157.

pensar y las reflexiones morales” ella misma se esforzó por descongelar la palabra “casa” como tal: aunque podamos emplearla “para un gran número de objetos [...], es una palabra que no puede existir a menos que presuponga una reflexión acerca del ser alojado, habitar, tener un hogar”²³³. El ejemplo de la casa abstracta nos guía y nos orienta en el mundo, al intentar localizarlas o construirlas a la medida de nuestra necesidad actual, una necesidad que, en todo caso, es arbitraria. En eso consiste el valor de la política o, para ceñirnos mejor al tema que nos ocupa, del juicio moral: imaginamos qué casas son mejores o nos gustan más, con quiénes quisiéramos compartirlas, pero la validez del juicio reside “en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido”²³⁴. Aquí reside la clave que separa a Arendt de su maestro, Heidegger. La corrección, que es la clave de la validez (puesto que si no, sería igualmente imaginativo el ejemplo de la casa del ser ario), tiene que ver con lo máximamente comunicable, si no con lo universal, sí al menos con lo generalmente humano, es decir, con lo terrestre. ¿Pero no es *racional* esta corrección, muy a pesar del esfuerzo arendtiano de negarle al tribunal de la razón la última palabra? La norma de la habitabilidad, en Arendt, es moral, aun a pesar del intento de llevarle la contraria a Platón y a Kant. Arendt no quiere limitar el potencial humanizador de la política a los reducidos círculos en los que ésta se ha practicado verdaderamente: a la *polis* ateniense, las revoluciones, los breves consejos populares. Y, por esto, tiene que volver a la moral individual: una moral estetizada y politizada, lo cual quiere decir visible.

Finalmente, el derecho humano de ocupar y de habitar la Tierra se establece como este derecho de visita, por el que el paria, el *outsider* o el inadaptado social se integra al ser huésped de los otros, y los otros de él; al ser todos los hombres, en realidad, huéspedes de la Tierra. En opinión de George Steiner, que en este caso mantiene una sorprendente similitud con Hannah Arendt, “la palabra huésped denota tanto a quien acoge como a quien es acogido. Es un término milagroso”²³⁵. Es cierto que Steiner y Arendt parecen disentir en lo referente a la comunidad de las personas cultas: para el primero, la comunidad de los cultos es la antigua comunidad del saber; para la segunda, los cultos son los que eligen sus compañías con un criterio válido, es decir, general, más allá de que

²³³ Arendt, *De la historia a la acción*, “El pensar y las reflexiones morales”, pp. 121 y 122.

²³⁴ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, “Imaginación”, p. 152. En el original: “The judgment has exemplary validity to the extent that the example is rightly chosen”. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, “Imagination”, p. 84.

²³⁵ Steiner, *La barbarie de la ignorancia*, p. 40.

sepan o no sepan muchas lenguas o visiten realmente muchos países. Arendt quisiera seguir hablando directamente de los hombres de la calle, de esos que se atreven a juzgar y a decir lo que piensan, pensando en los demás y saltando por encima de sí mismos, pero también de sus patrias. Esto, a pesar de que acaba por distinguir, ella también, al pensador por encima de los demás hombres (los que se dejan llevar habitualmente por la corriente de la época). Puede que los ejemplos que imaginó Arendt – Atenas como medida de lo político, Sócrates y Jaspers como patrones del más auténtico pensar moral – no hayan sido siempre los más adecuados o los más *válidos*, incluso en algún caso dan muestra de una bienintencionada falta de imaginación. Tanto Sócrates como Jaspers iluminan acerca del verdadero interés de Arendt: por encima de la política, le importaba el pensamiento político y quería encontrar ejemplos que reconciliaran la búsqueda filosófica de la verdad con el terreno de los asuntos humanos. Sus ejemplos avisan, sin embargo, de un indomable espíritu de provocación al bien, así como de una oculta ironía respecto a la seguridad que podemos esperar de todo ello: “lo que en general *deberemos* hacer es experimentar”²³⁶ y nada más, ver qué se saca de bueno.

²³⁶ Arendt, *De la historia a la acción*, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 156.

CONCLUSIONES:

ARENDT, UNA FILÓSOFA INTEMPESTIVA

CONCLUSIONES: ARENDT, UNA FILÓSOFA INTEMPESTIVA

El último capítulo, dedicado a la crítica cultural arendtiana y a la teoría apenas sistematizada del juicio, ha descubierto el impulso ocultamente filosófico de Hannah Arendt, una pensadora que rechazaba su inclusión en el círculo de los filósofos. En la introducción, vinimos a decir que la intención del trabajo era demostrar que Arendt había sido, ante todo, una filósofa en lucha con la filosofía de su tiempo; y que su trabajo podía considerarse, con todas sus contradicciones y sus carencias, en gran medida unitario. Al llegar aquí, confiamos haber “cuadrado” el círculo de la filosofía arendtiana. Todo lo mencionado ha de llevar a diferenciar claramente la visión política que Arendt mantiene respecto a la *polis* ateniense, en la que los hombres fueron políticos por primera y casi única vez, de la visión crítico-cultural de la sociedad moderna. Pero la segunda es *principal* y se alimenta de la primera, con lo que queremos decir que lo fundamental para Arendt es la crítica de la modernidad. Se trata de dos mundos bien diferenciados: el pasado fue político, pero el presente ya no lo es; Arendt ejerce la crítica *en* el presente, razón por la cual la política aparece como una actividad siempre teñida de nostalgia que aún puede recuperarse y que se enarbola como un símbolo de la carencia de la modernidad. En este sentido, tanto la política revolucionaria preconizada por Arendt como la tardía solución del juicio ejemplifican bien la crítica de Arendt a la política moderna.

La aventura final del juicio kantiano, en concreto, asume el compromiso de Arendt con la filosofía política: puede que Arendt se pasara una parte importante de su vida hablando de la incompreensión de la filosofía respecto a la política, pero ella misma tuvo que llegar a la conciencia de que su propia labor era filosófica y de que su filosofía era comprensiva con la política. Pero, para eso, tuvo que aceptar al mismo tiempo que la política había huido y que por eso los hombres ya sólo podían pensar en ella o juzgar los acontecimientos de su tiempo con la mayor inocencia que les fuera posible, por lo menos, imposter; Arendt nunca llegó a resolver la dicotomía entre el origen griego de la política y la decadencia moderna de la política, que coincidió además con el extraordinario desarrollo de la filosofía y de la técnica. La filosofía política en cierto modo señalaba el final de la política, del que ella tampoco podía liberarse. El juicio acabó siendo su apuesta por el pensamiento, más que por la acción. Tampoco ella dijo que esto fuera así, pues

eso habría significado que realmente no le quedaban esperanzas en la capacidad de los hombres para ser libres. Pero la libertad aparentaba ser algo tan inalcanzable para los hombres modernos como lo había sido la mismidad del individuo en Heidegger.

En cualquier caso, el compromiso de Arendt con la filosofía tiene el carácter de un retorno, o así ha establecido la tesis de este trabajo. Si el capítulo primero investigaba las precondiciones filosóficas del pensamiento de Arendt, en revuelta amigable contra Martin Heidegger, el último capítulo encierra la vuelta de Arendt a la filosofía, tras haber elaborado su ontología política a lo largo de años dedicados a la traición de la filosofía y a la plenitud de las revoluciones. Parece una pura coincidencia que el comienzo de la historia filosófica de Arendt – el diálogo con Heidegger, su maestro – se adapte tan bien a su final, el juicio con el que la filósofa se olvida de los consejos políticos y retorna a la filosofía. Pero esta coincidencia no es tal: en todo momento se ha hecho uso de *toda* la obra de Arendt, con el propósito de demostrar que el núcleo de su preocupación política nunca estuvo separado de su intento de reformular el pensamiento, en ruptura con la tradición y en respuesta a su maestro, que ya había roto con ésta. La teoría del juicio no es inocente respecto al principio de la carrera de Arendt en la filosofía heideggeriana: en cierto modo, el juicio soluciona la ambigüedad de lo público que Heidegger había descrito en la § 37 de *Ser y tiempo*. Lo que molestaba a Heidegger de la opinión pública era lo mismo que molestaba a Arendt: el parloteo innecesario donde se dice una cosa que es igual a la otra, es decir, donde nada se distingue. Sin embargo, frente al silencio de Heidegger, que se levantaba como una muralla contra la mendacidad de lo público moderno, el hombre moderno de Arendt se erige en juez de los acontecimientos: teme equivocarse, pero se atreve no ya a hablar, sino a hablar por sí mismo, a deshacer las fórmulas convencionales del habla. Al hacerlo, el juez se revuelve contra la condición moderna del desarraigo que le ha visto nacer.

Resulta paradójico terminar el trabajo diciendo que Arendt desveló, en sus últimos trabajos filosóficos sobre *La vida del espíritu* y la filosofía política de Kant, su intención oculta en sus anteriores libros sobre política: al fin y al cabo, los políticos eran gente de otra época, y los hombres de ésta seguían siendo invocados a pensar. En ese sentido, Arendt, que fue una filósofa inclasificable en

su tiempo debido a su resistencia a las corrientes ideológicas contemporáneas, no se diferencia de otros filósofos políticos que llamaban al pensamiento de los hombres corrientes. Ya John Stuart Mill se había quejado de “unas cuantas frases conservadas por la rutina”¹ de la opinión pública, rutina contra la que había promovido la libertad de pensamiento y de discusión que, especialmente, ponían en marcha los heterodoxos y los disidentes. En opinión de Mill, la clave para la salvación de la civilización consistía en fomentar el cultivo de las personalidades excéntricas y de los pensadores atrevidos, gracias a los cuales se conseguiría “que el promedio de los hombres pueda alcanzar el nivel intelectual de que sea capaz”². La cuestión residía en enseñar a los hombres a pensar, en promover su *educación* intelectual. Arendt se había opuesto a que la dignidad humana exigiera la elevación por el pensamiento; toda su obra política había estado destinada a justificar que la pérdida de una estructura política participativa era culpable de la barbarie moderna, que pensadores como Mill no habían podido predecir. No obstante, precisamente la dicotomía entre la política antigua y la política moderna había acabado por darle la razón a Mill, pero también a Nietzsche: en las condiciones de la modernidad, los hombres se volvían dignos de sí mismos ejercitando el pensamiento, ya que les resultaba imposible actuar políticamente excepto en las revoluciones. Eso sí, se trataba de un pensamiento político: juzgando la realidad que les rodeaba, los hombres modernos se volvían incipientemente políticos, abrían espacios de participación al menos potenciales.

Contra la opinión de Mill, sin embargo, Arendt no creía en la disidencia *per se*; creía en ella sólo porque ésta se ponía *en contra de la sociedad*. Por lo tanto, la disidencia nunca podría ser puramente política, porque la política pura era aquella acción conjunta de la que sobresalían algunos individuos. Toda la crítica arendtiana descansa sobre esta distinción: el sentido común de los atenienses, que era político, no es igual al sentido común de los modernos, que no lo es; el individuo ateniense, por ejemplo Pericles, en ningún caso era un disidente, mientras que el hombre libre que se distingue en la modernidad va por libre precisamente porque no se ajusta en nada al sentido común de sus conciudadanos. Es, en ese sentido, el paria: el revolucionario olvidado, como John Adams, el revolucionario asesinado, como Rosa Luxemburgo, el paria filosófico,

¹ Mill, *Sobre la libertad*, p. 106.

² *Ibid.*, p. 99.

como Walter Benjamin, o el paria literario, como Kafka. Sin embargo, el paria no es una figura estrictamente política, y cualquier intento de politizarlo, como Arendt misma quiso decir, caía en fuertes contradicciones. Por lo tanto, las iluminaciones de estos hombres tenían lugar más en el campo del pensamiento, de la ontología, y pensar sobre ellos abría el camino también a un incipiente pensamiento político. Habrá quien piense que es el amor de Arendt por la *polis* ateniense el que determina la elección de los ejemplos modernos, pero esta tesis defiende justo lo contrario: los ejemplos modernos son elegidos en virtud de su antimodernidad, de la que el amor a la *polis* antigua es sólo una excusa melancólica a la vez que un propósito de redención. La ontología política no sólo responde a Heidegger, también pone un nuevo principio al pensamiento que a la vez dictamina la muerte de la metafísica moderna. Así se interpreta el vínculo de Arendt con el discurso antimoderno del siglo XX, pero también con las revoluciones: Antoine Compagnon dice, refiriéndose a Chateaubriand, que “un antimoderno lucha contra el mundo mirando hacia el pasado”³, que es, salvando las distancias, la postura que agrada a Arendt ya en el siglo XX. Lo importante, sin duda, es la lucha que se desenvuelve en la contemporaneidad. Es esencial que el discurso no se consuma en la mirada hacia el pasado, que se ate, en realidad, al presente: ningún antimoderno cree realmente en la vuelta del origen, sea éste cual sea. Es cierto que Arendt lleva esta ambigüedad hasta el grado máximo, pero esto es así porque ella está en lucha con sus predecesores filosóficos. El conocimiento del horror del siglo XX inevitablemente ha transformado la visión que Arendt tiene del discurso antimoderno: tal es la ironía de Arendt, la razón por la que su pensamiento sigue siendo actual y hasta cierto punto recomendable. Arendt nunca dice la última palabra.

El error de vincular a Arendt con la democracia liberal e incluso con el republicanismo de inspiración clásica se hace así evidente. Una cosa es que Arendt, en perpetua ironía consigo misma y con sus predecesores, no se sitúe nunca en radical antipatía contra los liberales y que a menudo elija posiciones contemporizadoras con el liberalismo. Otra cosa es que Arendt se dedique a distinguir al liberalismo por encima de otras opciones políticas. Para Arendt, la democracia liberal es un producto de otra época, de una época en cualquier caso anterior a la crisis vivida en el siglo XX. No le quedan lejos, además, las

³ Compagnon, *Los antimodernos*, p. 203.

responsabilidades por la barbarie sufrida, de la que el liberalismo es acusado directamente por cuanto la defensa de las libertades civiles oculta la carencia de libertad pública, es decir, de política. El liberalismo es, entonces, insustancial, ejemplifica la insustancialidad general de la Época Moderna. De la misma manera, el recurso al republicanismo crítico con el liberalismo es oportuno, una cuestión de fortuna en el sentido maquiavélico. Pero es poco lo que la ontología política arendtiana tiene que decir en el neorepublicanismo de, por ejemplo, un Alasdair MacIntyre. La ontología es un discurso sobre el ser; el ser es plural. Los ídolos de Arendt no están realmente en las filas de los políticos y de los filósofos políticos republicanos, sino entre los filósofos y los metafísicos críticos de la modernidad. Pero esto es algo que tiene que permanecer implícito en el discurso arendtiano, pues explicitarlo supondría renunciar a la idea de que los hechos y las palabras políticas preceden a toda otra idea y a todo otro pensamiento. Arendt simplemente no podría reconocer que Heidegger o Benjamin dicen más sobre la política que cualquier político contemporáneo. Para Arendt, fue la Segunda Guerra Mundial, un hecho insoslayable, la que transformó el mundo y rompió la tradición. Por ello su propia adscripción a ideas y fórmulas filosóficas anteriores a la Segunda Guerra Mundial debe quedar en secreto, incluso si se da de forma irónica.

Al desarrollar el vínculo entre Arendt y el discurso antimoderno del siglo XX, se ha elegido precisamente ahondar en la ironía filosófica de Arendt. La relación que se ha establecido con Sorel y con Jünger obliga a considerar el rechazo de la violencia así como la simpatía por el desprecio antimoderno. En todos los casos hay un deseo de nuevas energías que den bríos a la humanidad. Pero Arendt rechaza la violencia revolucionaria de Sorel del mismo modo que se opone a la revolución del trabajador nacional, en virtud de la violencia que ella adscribe a la actividad del trabajo. Arendt se niega a reconocer la violencia como un dato político (aunque sí es humano); debido a ello, la política es acción sublimada, despojada de violencia, expresada en el puro verbo. En este sentido, hablar de política en un aula es más político que golpear la mesa con el martillo o que pedir un aumento de sueldo, sin duda; pero también es más político que enviar tropas a un país extranjero o que negociar la producción de vino de Rioja. La rebelión de los trabajadores ha de producirse en plena negación del hecho del trabajo; cuando los trabajadores dejen de trabajar, actuarán como políticos y por el puro placer de la acción. Pero esto significa que la acción política, en condiciones modernas, es

asistemática, irregular; y que las erupciones de violencia son tanto más comprensibles cuanto manifiestan la especial desesperación moderna de la política verdadera. Por lo tanto, tampoco Arendt puede aplaudir la explosión nacional de la técnica que hay en Jünger, ni el declarado desprecio de origen nietzscheano de éste. Sin embargo, sí se comparten los mismos enemigos: la socialdemocracia y el liberalismo.

La interpretación del fenómeno totalitario debe ampliarse mucho más allá de lo que se ha conseguido en este trabajo y se plantea como una de las futuras líneas de investigación. Arendt interpreta el totalitarismo como la cristalización de la falta progresiva de política: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo (fascismo, comunismo y nazismo) son productos de la degeneración moderna, en la que la socialdemocracia y el liberalismo permanecen como ejemplos de indefensión humana y de irresolución, por decirlo con un término heideggeriano. El totalitarismo es la otra cara de la moneda de la política, la pura antipolítica, el enemigo de lo político-plural. Esto es así porque Arendt en ningún caso espera la catástrofe redentora con ansia y expectación. Sin embargo, y aquí reside la ambigüedad, el totalitarismo, al extraer de la tradición moderna todas las consecuencias de degeneración y catástrofe que ni la socialdemocracia ni el liberalismo pueden contrarrestar, debido a su carácter tímido, apolítico y mendaz, esencialmente negociador (y aquí se intuye también la misma crítica de Carl Schmitt al liberalismo), provee sorprendentemente a los hombres contemporáneos de la oportunidad de ser plenamente presentes, plenamente contemporáneos, de liberarse de la carga de una tradición a la que se detesta, y de decidirse de nuevo por lo político. Es por esto que, inevitablemente, Arendt se decide en el mundo post-totalitario por las revoluciones y por la desobediencia civil, su versión *light*, por así decirlo.

Frente al totalitarismo, Arendt opone la revolución y la desobediencia. En Arendt, contra lo que sostienen sus críticos marxistas, no hay el más mínimo compromiso con la socialdemocracia y el liberalismo. Ya no hay vuelta atrás al mundo anterior al totalitarismo. La postura de Arendt al respecto no sólo se ha iluminado mediante su crítica de la Revolución Francesa y por medio de sus análisis políticos de las democracias representativas de partidos; también la elección y la omisión de sus ejemplos determina sus verdaderos objetivos e

intereses. El olvido de la República de Weimar en sus análisis actúa como una especie de semáforo; en este trabajo, se ha elegido a Hans Kelsen como símbolo del teórico comprometido en la lucha por la democracia, una lucha que Arendt simplemente reduce al silencio. La obligación de preguntar por este silencio, teniendo en cuenta que Arendt se desarrolló intelectualmente *en* la crisis de Weimar, condujo en este trabajo a considerar la desatención de Arendt como una prueba de su indiferencia y, en algunos casos, de su rechazo por la democracia moderna; tal rechazo, lejos de manifestarse en posturas fascistas o autoritarias, lejos de concluir también en el comunismo tan en boga en aquellos años, lo hizo en el gusto por lo filosóficamente marginal y lo políticamente revolucionario. Arendt eligió hablar no sólo de los revolucionarios del siglo XVIII y de los rebeldes de los años sesenta en América, algo que manifiesta sin duda su interés por los acontecimientos políticos de su tiempo, sino de Walter Benjamin, Karl Jaspers o Rosa Luxemburgo, figuras de mayor interés filosófico que político y que, políticamente, desvelan precisamente la falta de compromiso con la lucha democrática que se vivía en la Alemania pre-totalitaria. En definitiva, el compromiso irónico de Arendt se da con aquellas figuras que, como ella, rechazan la democracia representativa moderna y su configuración social; dicho compromiso es irónico porque Arendt no se dedica a darles la razón, sino a politizar su crítica de la modernidad: esto es lo que Arendt hace con Heidegger y, en menor medida, con Benjamin y Jaspers; esto es lo único que le interesa de Luxemburgo.

En definitiva, aquí también se ha presentado una versión *light* del argumento que pone en cuestión la interpretación democrática de Arendt, argumento en el que aún cabe profundizar mucho. Arendt es demócrata, pero es antimoderna. Sin embargo, es la ironía de Arendt la que permite seguir leyendo a Arendt e incluso la que permite que sus análisis sean utilizados bajo otra perspectiva por teóricos socialdemócratas y liberales. Esto indudablemente separa a Arendt de Heidegger o de Carl Schmitt, entre otras cosas porque la ironía de Arendt impide la lectura fácil y adocenada de la actual moda anti-sistema. Por eso, cuando Isaiah Berlin defendía la contemporaneidad de John Stuart Mill afirmando que “la ciudadela interior (la tesis central) ha soportado la prueba”, entre otras cosas porque “todavía es atacada porque todavía es contemporánea”⁴, lo mismo podría decirse de Hannah Arendt. La ontología política podrá no soportar la prueba

⁴ Berlin, *Sobre la libertad*, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, p. 285.

del todo, pero Arendt se sitúa en pleno dilema democrático y renuncia a salir de él. Así lo atestiguan sus abundantes escritos sobre las cuestiones políticas del día y sus críticas a los contemporáneos: se comprometió, por ejemplo, en la lucha de los sesenta por los derechos civiles pero criticó el recurso a la violencia y la tendencia a separarse en pequeños grupos con intereses sociales minúsculos. Nunca adoptó seriamente un punto de vista cosmológico que la situase por encima de su tiempo, e incluso se negó a desarrollar su tesis de la banalidad del mal, consciente de que encerraba trampas en las que no tenía la intención de recaer, puesto que sistematizar la banalidad del mal le hubiese conducido a una condena general de la modernidad y a una búsqueda de refugio en el pensamiento, lo cual hubiera sido una vuelta *explícita* a Heidegger. Puede que esto le restase entidad filosófica; pero lo mejor de Arendt está en su ironía, como ya se ha dicho. Es por esto que Arendt puede ser considerada una politóloga, pero también, y quizá más esencialmente, una filósofa crítica de la modernidad que se oculta en el discurso político.

Entre las futuras líneas de investigación, se encuentra sin duda y una vez más la cuestión del juicio y el rechazo arendtiano de la razón kantiana. La vuelta de Arendt a Kant deberá valorarse más profundamente, en la medida en que la reformulación del juicio de gusto signifique más un retorno al Heidegger politizado de *La condición humana* o a un Kant postmoderno y eventualmente habermasiano. Como ya se ha dicho, el juicio soluciona la ambigüedad de lo público. Sin embargo, al rechazar la racionalidad del juicio, resulta difícil imaginar cómo los hombres modernos, que no tienen arraigo en el suelo de sus casas y cuya realidad está difuminada por culpa de las imágenes de la propaganda, puedan emitir juicios que escapen de la ambigüedad pública. Sin embargo, Arendt está dispuesta a apostar por el juicio aun en esas condiciones. Esta es una nueva muestra de su ironía filosófica. Ésta, sin embargo, se nos escaparía si redujésemos su aportación a la racionalidad comunicativa de un Habermas, que efectivamente continúa creyendo en el tribunal de la razón. En mi opinión, la clave de futuras investigaciones se encuentra aquí: en la medida en que pensar políticamente tiene que ver con la actividad de juzgar y condenar la modernidad en situaciones concretas, sin la apuesta de la razón; esto, por oposición a Habermas y a otros representantes de la teoría crítica.

En conclusión, aquí no se trata de acusar a Arendt de las ambigüedades y de los pecados de los que se acusa a otros pensadores, entre otras cosas porque no son los mismos sus pecados que los de sus antecesores en el discurso antimoderno del siglo XX. Pero Arendt es ambigua y se sirve de esa ambigüedad para escribir su filosofía política. La razón por la que aún se puede leer a Arendt es por su carácter polémico e intempestivo, no porque haya que darle la razón en sus diagnósticos. Además de por su incuestionable estilo literario, que muchos filósofos contemporáneos debieran emular: no son muchos los que consiguen hacer crítica disfrazándose de periodismo, renunciando a las frases recargadas o a la pesada argumentación repleta de referencias. Arendt pensaba el ser mientras aparentaba escribir un artículo para un periódico o una narración filosófica. Fue lo que se llama un intelectual mediático, escribió como escriben los buenos periodistas. Por esta razón, sería absurdo considerarla únicamente como una pensadora del desprecio; su intempestividad se encuentra en su ductilidad, en su renuncia aparente a la profundidad en favor de una superficialidad que, a la vez, no dudaba en considerar indeseable. Nosotros proponemos leerla como una de las mejores escritoras y de las cabezas más audaces de su tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HANNAH ARENDT:

En primer lugar se ofrece en negrita la **fecha de publicación original**. Parte de la obra de Arendt está compuesta de artículos que ella publicó a lo largo de los años en diferentes revistas; y que luego se reunieron en obras unitarias durante su vida o póstumamente (después de 1975). Cuando se cite de una selección de artículos, se ofrece la obra unitaria en el año de su primera publicación. No se han desglosado los artículos que contiene cada obra, ya que a lo largo del trabajo se especifican los artículos que han sido utilizados junto con la obra de selección. En el caso de haberse utilizado más de una edición, se ofrece primero la edición en inglés seguida de la traducción española.

1929:

- *El concepto de amor en san Agustín*, Traducción de Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.

1951:

- *The Origins of Totalitarianism*, Introduction by Samantha Power, Schocken Books, Nueva York 2004.
-- Traducción española: *Los orígenes del totalitarismo*, Edición en 3 volúmenes (vol. 1, *Antisemitismo*; vol. 2, *Imperialismo*; vol. 3, *Totalitarismo*), Alianza Universidad, Traducción de Guillermo Solana, Madrid 1987.

1958:

- *The Human Condition*, Introduction by Margaret Canovan, University of Chicago Press, Chicago 1998 (segunda edición).
-- Traducción española: *La condición humana*, Traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Colección Estado y Sociedad, Barcelona 1998.
- *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Edited by Liliane Weissberg, Translated by Richard and Clara Winston, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.
-- Traducción española: *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, Trad. Daniel Najmías, Lumen Femenino, Barcelona 2000.

1963:

- *On Revolution*, Penguin Books, Londres 1990 (reedición de la edición de 1965).
-- Traducción española: *Sobre la revolución*, Traducción de Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, Nueva York 1994 (reedición de la edición de 1965).

1968:

- *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Introduction by Jerome Kohn, Penguin Classics, New York 2006.

-- Traducción española: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Traducción de Ana Poljak, Barcelona 1996.

- *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona 2001.

1972:

- *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Company, Nueva York 1972.
-- Traducción española: *Crisis de la República*, Taurus, Traducción de Guillermo Solana, Madrid 1998.

1976:

- *La tradición oculta*, selección de artículos, Traducción de Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Paidós Básica, Barcelona 2004.

1978:

- *The Life of the Mind*, ed. Mary McCarthy, Harcourt Brace & Company, Nueva York 1978 (edición en un solo volumen).
-- Traducción española: *La vida del espíritu*, Dos partes y un apéndice (Parte I: El pensamiento; Parte II: La voluntad; Apéndice: El Juicio), Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós Básica, Barcelona 2002.
- *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, selección de artículos, Introducción de Fina Birulés, Trad. Miguel Candel, Paidós Básica, Barcelona 2005.

1982:

- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Preface by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
-- Traducción española: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Introducción de Ronald Beiner, Traducción de Carmen Corral, Paidós Studio, Barcelona 2003.

1993:

- *¿Qué es la política?*, Introducción de Fina Birulés, Traducción de Rosa Sala Carbó, Paidós Pensamiento Contemporáneo, Barcelona 1997.

1994:

- *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, selección de artículos, Traducción de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate, Caparrós Editores, Colección Esprit, Madrid 2005.

1995:

- *De la historia a la acción*, selección de artículos, Introducción de Manuel Cruz, Traducción de Fina Birulés, Paidós Pensamiento Contemporáneo, Barcelona 1995.

1999:

- *Tiempos presentes*, selección de artículos, Traducción de Rosa Sala Carbó, Gedisa, Barcelona 2002.

2002:

- *Diario filosófico 1950-1973*, dos volúmenes: vol. 1, *Diario Filosófico*, vol. 2, *Notas y apéndices*, Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, Traducción de Raúl Gabás, Herder, Barcelona 2006.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- Aranzadi, Juan, *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas*, Vol. 2, "El "Nuevo Israel" americano y la restauración de Sión", Mínimo Tránsito A. Machado Libros, Madrid 2001
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Introducción por Emilio Lledó, Traducción y Notas de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid 2000
 - *Metafísica*, Traducción, Introducción y Notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid 1994
 - *Política*, Alianza Editorial, Traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid 1997
- Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Traducción de Carmen García Trevijano, Ensayos, Tecnos, Madrid 2004
- Avrich, Paul, *Los anarquistas rusos*, Traducción de Leopoldo Lovelace, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid 1974
- Baczko, Bronislaw, "El revolucionario", *El hombre romántico*, Ed. François Furet, Traducción de Mauro Armiño, José Luis Gil Aristo, Nellie Manso de Zúñiga, Esther Benítez, y Francisco Martín, Serie "El hombre europeo", Alianza Editorial, Madrid 1997
- Badiou, Alain, *Circonstances*, 3. *Portées du mot "juif"*, Ligner, París 2005.
- Bakunin, M., *Dios y el Estado*, Ediciones Jucar, Madrid 1975
- Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona 2006

- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Traducción de Ana Mendoza, sequitur, Toledo 1998
- Beck, Ulrich, "Alemania o la <<berlusconización>> de Europa", *EL PAÍS*, 23 de agosto de 2002
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996
- -- "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", *El siglo de Hannah Arendt*, Compilación de Manuel Cruz, Paidós Básica, Barcelona 2006
- Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid 1973
- -- *Iluminaciones 1 y 2*, Traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid 1971 y 1972
- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Traducción de Angel Rivero, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid 2001
- -- *El erizo y la zorra*, Traducción de Carmen Aguilar, Prólogo Mario Vargas Llosa, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, Península, Barcelona 2002
- -- "Las ideas políticas en el siglo XX", *Sobre la libertad*, Traducción de Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez, Belén Urrutia, Alianza Ensayo, Madrid 2004
- -- "John Stuart Mill y los fines de la vida", *Sobre la libertad*, Traducción de Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez, Belén Urrutia, Alianza Ensayo, Madrid 2004
- -- *Karl Marx*, Traducción de Roberto Bixio, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid 1973
- Bernstein, Richard J., "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal", *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, comp. Fina Birulés, Traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Angela Ackermann, Gedisa, Barcelona 2000
- -- *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge 1996
- -- "Heidegger on Humanism", *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press 1986
- -- "La responsabilidad, el juicio y el mal", *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, sequitur, Traducción de Javier Eraso Ceballos, Madrid 2001

- Birulés, Fina, y Cruz, Manuel, “Introducción. Imposible manual de instrucciones”, *En torno a Hannah Arendt*, Compilación y Dirección Manuel Cruz y Fina Birulés, Centro de Estudios Constitucionales, Colección El Derecho y la Justicia, Madrid 1994
- Birulés, Fina, “El totalitarismo, una realidad que desafía a la comprensión”, *El siglo de Hannah Arendt*, Compilación de Manuel Cruz, Paidós Básica, Barcelona 2006
- Bloom, Harold, *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*, Traducción de Damián Alou, Anagrama, Barcelona 2005
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, translated by Robert M. Wallace, Cambridge 1999
- Bracher, Karl Dietrich, *La dictadura alemana/1. Génesis, estructura y consecuencias del nacionalsocialismo*, Traducción de José A. Garmendia, Alianza Universidad, Madrid 1995
 - *La dictadura alemana/2. Génesis, estructura y consecuencias del nacionalsocialismo*, Traducción de José A. Garmendia, Alianza Universidad, Madrid 1995
- Browning, Christopher R., *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Perennial 1993
- Canovan, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, comp. Fina Birulés, Traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Angela Ackermann, Gedisa, Barcelona 2000
- Carr, E. H., *Historia de la Rusia soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923)*, Vol. 1 “La conquista y organización del poder”, Traducción de Soledad Ortega, Alianza Universidad, Madrid 1985
 - *Historia de la Rusia soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923)*, Vol. 2 “El orden económico”, Traducción de Soledad Ortega, Alianza Universidad, Madrid 1987
 - *Historia de la Rusia soviética. La Revolución Bolchevique (1917-1923)*, Vol. 3 “La Rusia soviética y el mundo”, Traducción de Soledad Ortega, Alianza Universidad, Madrid 1985
- Celis, Bárbara, “Prohibido decir <<negrata>>”, *EL PAÍS*, 3 de marzo de 2007

- Cioran, E. M., *La tentación de existir*, Traducción de Fernando Savater, Taurus, Madrid 2000
- Compagnon, Antoine, *Los antimodernos*, Traducción de Manuel Arranz, Acantilado, Barcelona 2007
- Corbett, Michael, y Mitchell Corbett, Julia, *Politics and Religion in the United States*, Garland Publishing Inc., New York 1999
- Cruz, Manuel, "Introducción. Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad", en Arendt, *De la historia a la acción*, Introducción de Manuel Cruz, Traducción de Fina Birulés, Paidós Pensamiento Contemporáneo, Barcelona 1995
 - "Nota previa", *El siglo de Hannah Arendt*, Compilación Manuel Cruz, Paidós Básica, Barcelona 2006
 - "La filósofa que estaba en el secreto", *EL PAÍS*, 13 de octubre de 2006
- Delbo, Charlotte, *Auschwitz y después I. Ninguno de nosotros volverá*, Traducción de M^a Teresa de los Ríos, Edición Turpial Colección Memoria, Madrid 2004
 - *Auschwitz y después II. Un conocimiento inútil*, Traducción de Teresa de los Ríos, Edición Turpial, Colección Memoria, Madrid 2004
 - *Auschwitz y después III. La medida de nuestros días*, Traducción de Teresa de los Ríos, Edición Turpial, Colección Memoria, Madrid 2004
- Díez, Fernando, *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna del trabajo*, Península, Barcelona 2001
- Díez, Jaime, "El cine contemporáneo y la comprensión incierta de la violencia y el daño (Dos miradas lejanas a los Estados Unidos)", conferencia en la Universitat Autònoma de Barcelona, http://seneca.uab.es/departament_filosofia/projectesInvestigacio/JaimeDiez.pdf, noviembre 2004.
- Domènech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona 2004
- Duque, Félix, *Contra el Humanismo*, Abada Editores, Madrid 2003
 - *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid 2002
- Dumont, Louis, *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Traducción de Juan Aranzadi, Taurus, Madrid 1999

- Elias, Norbert, *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, translated by Eric Dunning and Stephen Mennell, Columbia University Press 1996
- Elias, Norbert & Scotson, John L., *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, Sage Publications, London 1994
- Ekaizer, Ernesto, "La banalidad del mal", *EL PAÍS*, 28 de febrero de 2007.
- Espada, Arcadi, "Entrevista a Ryszard Kapucinski. Tres vueltas de tuerca 1968-1989-2000", *EL PAÍS*, 14 de agosto de 2000
- "La necesidad de la imagen. Entrevista con Susan Sontag", *Letras libres*, www.letraslibres.com, abril 2004
- Esquilo, Sófocles, *Trágicos griegos*, Traducción de José Alemany Bolufer, El Ateneo, Buenos Aires
- Fehér, Ferenc, *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*, Traducción de Mario García Aldonate, Sigo XXI Editores, Madrid 1989.
- Fernández-Flórez, Lucía, "El Humanismo, a pesar de todo", *Nueva leer*, Año XVII, No. 120, marzo 2001
- *La politización de la existencia en Hannah Arendt y su relación con el problema metapolítico del Holocausto*, Trabajo Tutelado de Investigación bajo la dirección de Tomás Pollán, Universidad Autónoma de Madrid (2004)
- Flores D'Arcais, Paolo, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Traducción de César Cansino, Tecnos Madrid 1996
- "La mentira como virus totalitario", *EL PAÍS*, 10 de diciembre de 2004
- "Once tesis sobre Hannah Arendt", *Claves de Razón Práctica*, Traducción de Alejandro Pradera, No. 168, diciembre 2006
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Trad. Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid 2006
- Fried, Erich, *Es lo que es. Poemas de amor Poemas de angustia Poemas de ira*, Traducción de Ursula Barta, La Poesía, señor hidalgo, Barcelona 2006
- Fritzsche, Johannes, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's **Being and Time***, University of California Press, Berkeley 1999
- Furet, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Traducción de Mónica Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México 1995

- *La revolución a debate*, Traducción de José Manuel Cuenca Toribio, Ediciones Encuentro, Madrid 2000
- Gándara, Alejandro, "El fantasma de la inutilidad", *El escorpión*, www.elmundo.es/elmundo/escorpion/html, 24 de octubre de 2006.
- Gasió, Guillermo, "Estudio preliminar", en Kelsen, *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Estudio Preliminar de Guillermo Gasió, Traducción de Roberto J. Brie, Tecnos, Clásicos del Pensamiento, Madrid 1995
- Gellately, Robert, *La Gestapo y la sociedad alemana. La política racial nazi (1933-1945)*, Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós Historia Contemporánea, Barcelona 2004
- *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Traducción de Teófilo de Lozoya, Crítica, Memoria, Barcelona 2002
- Giner, Salvador, "Hannah Arendt. La primacía moral de la política", *Claves de Razón Práctica*, No. 168, diciembre 2006
- "Hannah Arendt. Un recuerdo personal", *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, comp. Fina Birulés, Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Angela Ackermann, Gedisa, Barcelona 2000
- Givone, Sergio, "El intelectual", *El hombre romántico*, Ed. François Furet, Traducción de Mauro Armiño, José Luis Gil Aristo, Nellie Manso de Zúñiga, Esther Benítez, y Francisco Martín, Serie "El hombre europeo", Alianza Editorial, Madrid 1997
- Goldhagen, Daniel J., *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Traducción de Jordi Fibla, Taurus, Madrid 1996
- González Noriega, Santiago, "*La subida del Calvario*" de Pieter Bruegel. *Cuadro contado*, Cuadernos del Hocinoco, Cuenca 2000
- Gray, John, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, Paidós Estado y Sociedad, Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona 2004
- *Liberalismo*, Traducción de María Teresa de Mucha, Alizanza Editorial, Madrid 1994
- Gross, Jan T., *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne*, Traducción de Teófilo de Lozoya, Crítica, Barcelona 2002
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Introducción y

- trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Madrid 2001
- *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la esfera pública*, Traducción de Antoni Domènech con la colaboración de Rafael Grasa, Traducción del Prefacio a la reedición alemana de 1990 de Francisco Javier Gil Martín, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 2006
- *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Traducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona 2000
- Haffner, Sebastian, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, Traducción de Belén Santana, Destino, Barcelona 2006
 - Haupt, Heinz-Gerhard, "El burgués", *El hombre romántico*, Ed. François Furet, Traducción de Mauro Armíño, José Luis Gil Aristo, Nellie Manso de Zúñiga, Esther Benítez, y Francisco Martín, Serie "El hombre europeo", Alianza Editorial, Madrid 1997
 - Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Traducción de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid 1989
 - *Carta sobre el Humanismo*, Cuadernos Taurus, Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot, Madrid 1966
 - *Introducción a la metafísica*, Traducción de Ángela Ackermann, Gedisa, Barcelona 1995
 - *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1951
 - *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid 2003
 - Hilberg, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*, Traducción de Cristina Piña Aldao, Akal, Madrid 2005
 - Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin Books, London 1991
 - Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1991
 - Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Traducción de Juan José Sánchez, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, Madrid 2005
 - Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Traducción de Eugenio Imaz, Colección El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid 2005

- Iglesias, Carmen, "Historia, tradición, memoria. El recuerdo de José Antonio Maravall", *EL PAÍS*, 19 de diciembre de 2006
- Ignatieff, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Trad. Francisco Beltrán Adell, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona 2003
- *Isaiah Berlin. Su vida*, Traducción de Eva Rodríguez Halffter, Taurus, Pensamiento, Madrid 1999
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, Madrid 1993
- James, Henry, *Las bostonianas*, Traducción de Sergio Pitol, Biblioteca Breve de Bolsillo, Seix Barral, Barcelona 1971
- *Los europeos*, Traducción de José López Muñoz, Magisterio Español, Colección Novelas y Cuentos, Madrid 1967
- Jay, Martin, "El existencialismo político de Hannah Arendt", *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, comp. Fina Birulés, Traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Angela Ackermann, Gedisa, Barcelona 2000
- *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, New York 1985
- Jünger, Ernst, *El trabajador*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona 1993
- Kafka, Franz, *Carta al padre*, Traducción de Joan Parra, Prólogo de Jordi Llovet, Galaxia Gutenberg, DeBolsillo, Barcelona 2004
- *El proceso*, Traducción de Miguel Sáez, Galaxia Gutenberg, DeBolsillo, Barcelona 2005
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid 2005
- *Crítica del Juicio*, Traducción de José Rovira Armengol, Editorial Losada, Biblioteca de obras maestras del pensamiento, Buenos Aires 2005
- *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Traducción de Agapito Maestre, José Romagosa, Concha Roldán, Roberto Rodríguez, Juan Miguel Palacios, Francisco Pérez, Roberto Rodríguez, Joaquín Abellán, Cátedra, Teorema, Madrid 2005
- Katz, David S., y Popkin, Richard H., *Messianic Revolution. Radical Religious Politics to the End of the Second Millenium*, Hill and Wang, New York 1998

- Kelsen, Hans, *De la esencia y valor de la democracia*, Edición y Traducción de Juan Luis Requejo Pagés, KRK Ediciones, Pensamiento, Oviedo 2006-12-24
 - *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Estudio Preliminar de Guillermo Gasió, Traducción de Roberto J. Brie, Tecnos, Clásicos del Pensamiento, Madrid 1995
- Kershaw, Ian, *Hitler 1889-1936*, Península Atalaya, Traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona 1999
 - *Hitler 1936-1945*, Península Atalaya, Traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona 2000
 - *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*, Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós Historia Contemporánea, Barcelona 2003
- Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Berg Publishers Limited, Oxford 1988
- Laporta, Francisco J., "Juicios paralelos", *EL PAÍS*, 6 de octubre de 2006
- Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona 1995
 - *La tregua*, Traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona 1997
 - *Los hundidos y los salvados*, Traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona 1995
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Traducción de José Carner, Editorial Porrúa, México 2003
- Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Traducción de Román Setton, Filosofía, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006
- Lukács, György, "Táctica y ética", en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Traducción de Miguel Vedda, Ediciones El Cielo Por Asalto, Buenos Aires 2005
- MacPherson, C. B., *La democracia liberal y su época*, Traducción de Fernando Santos Fontela, Alianza Editorial, Madrid 1997
- Marty, Éric, "Alain Badiou: L'Avenir d'une négation. (À propos de *Circonstances 3, Portées du mot <<juif>>*)", *Les temps modernes*, No. 635-636, París 2006.

- Marx, Karl, & Engels, Friedrich, *The Marx-Engels Reader*, Ed. Robert C. Tucker, W. W. Norton, 1978
- Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid 1979
- Mate, Reyes, "Un filósofo que piensa de nuevo", *EL PAÍS*, 25 de marzo de 2006
- Mill, John Stuart, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Traducción de Carlos Mellizo, Alianza Editorial Ciencia Política, Madrid 2001
 - *Sobre la libertad*, Traducción de Natalia Rodríguez Salmones, Prólogo de Isaiah Berlin, Ciencia Política, Alianza Editorial, Madrid 2005
- Mosse, George L., *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1998
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Traducción de Marco Aurelio Galmarini, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona 1999
 - *La paradoja democrática*, Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Gedisa Punto Crítico, Barcelona 2003
- Muñoz Molina, Antonio, "Estado de delirio", *EL PAÍS*, 27 de enero de 2007
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Trad. EDAF, Círculo de Lectores, Barcelona 1970
 - *Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Introducción, Traducción y Notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Biblioteca Nietzsche, Madrid 2006
 - *Ecce Homo*, Introducción, Traducción y Notas de Andrés Sánchez Pascual, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid 1976
 - *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Introducción, Traducción y Notas por Andrés Sánchez Pascual, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid 1975
 - *Schopenhauer como Educador*, El Club Diógenes Valdemar, Trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid 2001
- Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Traducción de Antonio Ballesteros, La Balsa de la Medusa, Visor, Madrid 1995

- Osiel, Mark J., *Mass atrocity, Ordinary Evil, and Hannah Arendt. Criminal Consciousness in Argentina's Dirty War*, Yale University Press, Yale University 2001
- Pellecín, Manuel, "En el centenario de Hannah Arendt", *ABC*, 7 de diciembre de 2006
- Platón, *La República o el Estado*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid 1979
 - *Banquete*, en *Diálogos III*, Biblioteca Clásica Gredos, Traducción de M. Martínez Hernández, Madrid 1997
 - *Fedro*, en *Diálogos III*, Biblioteca Clásica Gredos, Traducción de E. Lledó Iñigo, Madrid 1997
- Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Tecnos, Madrid 2002
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Traducción de Eduardo Loedel, Paidós, Colección Surcos, Barcelona 2006
- Prinz, Alois, *La Filosofía como Profesión o el Amor al Mundo. La vida de Hannah Arendt*, Traducción de María Belén Ibarra de Diego, Herder, Barcelona 2001
- Quesada, Julio, *La belleza y los humillados. Pidiendo un Sísifo ilustrado*, Ariel, Barcelona 2001
 - *La filosofía y el mal*, Síntesis, Hermeneia, Madrid 2004
 - *Filosofía y nazismo en Heidegger*, inédito, 2007.
- Redfield, James M., *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Traducción de Antonio J. Desmonts, Destino Ensayos, Barcelona 1992
- Ringelblum, Emanuel, *Crónica del gueto de Varsovia*, Traducción de Katarzyna Olszewska Sonnenberg y Sergio Trigán, Alba Editorial, Barcelona 2003
- Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza Universidad, Madrid 1993
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Traducción de Enrique Azcoaga, Biblioteca EDAF, Madrid 2001
 - *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Traducción de Jesús Castellote, Miguel Castellote Editor, Madrid 1972

- Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Prólogo de Javier Muguerza, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección El Derecho y la Justicia, Madrid 2003
- "Paria o ciudadana del mundo", *En torno a Hannah Arendt*, Compilación y Dirección Manuel Cruz y Fina Birulés, Centro de Estudios Constitucionales, Colección El Derecho y la Justicia, Madrid 1994
- Sánchez Pascual, Andrés, "Introducción", en Nietzsche, *Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Alianza Editorial, Biblioteca Nietzsche, Madrid 2006
- Sartre, Jean Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Traducción de Juana Salabert, Seix Barral, Barcelona 2005
- Savater, Fernando, "Despedida", *EL PAÍS*, 24 de noviembre de 2000
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Traducción de Rafael Agapito, Alianza Editorial, Colección Ciencias Sociales Ensayo, Madrid 2005
- *Sobre el parlamentarismo*, Traducción de Thies Nelson y Rosa Grueso, Tecnos, Madrid 1996
- *Teoría de la Constitución*, Traducción de Francisco Ayala, Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid 1992
- Segev, Tom, *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*, translated by Haim Watzman, Owl Books, New York 2000
- Shahak, Israel, *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*, Traducción de Juan Aranzadi y Celia Montolío, Antonio Machado Libros, Madrid 2002
- Sieyes, Emmanuel J., *El Tercer Estado y otros escritos de 1789*, Edición y Traducción de Ramón Máiz, Austral, Espasa Calpe, Madrid 1991
- Sinclair, R. K., *Democracia y participación en Atenas*, Traducción de Martín Miguel Rubio Esteban, Alianza Editorial, Historia y Geografía, Madrid 1999
- Sófocles, *Antígona*, Traducción de Mariano Benavente, Ediciones Clásicas, Madrid 2000
- Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Introducción de Isaiah Berlin, Traducción de Florentino Trapero, Alianza Editorial, Ciencia Política, Madrid 2005
- Steiner, Georges, en diálogo con Spire, Antoine, *La barbarie de la ignorancia*, Traducción de Mario Muchnick, del Taller de Mario Muchnick, Madrid 1999

- Tal, Uriel, "Structures of German <<Political Theology>> in the Nazi Era", Second Annual Lecture of the Jacob M. and Shoshana Schreiber Chair of Contemporary Jewish History, Tel Aviv University, Tel Aviv 1979
- Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, Londres 1955
- Taminiaux, Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, translated by Michael Gendre, State University of New York Press, Albany 1997
- "¿<<Performatividad>> o <<grecomanía>>?", *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, sequitur, Traducción de Javier Eraso Ceballos, Madrid 2001
- Tester, Keith, "Diálogo con Zygmunt Bauman. Holocausto y posmodernidad", *Claves de Razón Práctica*, Número 125, Septiembre 2002
- Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Prefacio de Enrique Serrano Gómez, Traducción de Jorge Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, México 1996
- *La democracia en América*, 2 volúmenes, Traducción de Dolores Sánchez de Aleu, Alianza Editorial, Madrid 1999
- de Toro, Suso, "Una ración de cebollas", *EL PAÍS*, 4 de octubre de 2006
- Tortella, Gabriel, "¿Demasiada democracia?", *EL PAÍS*, 20 de noviembre de 2006
- "Contra la corriente", *EL PAÍS*, 29 de enero de 2007
- Traverso, Enzo, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Traducción de Isabel Sancho, Pre-Textos, Valencia 2005
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Traducción de Diego Gracián, Porrúa, México 1985
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Traducción de Alfredo Báez, Barcelona 1998
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996
- Virgilio, *Eneida*, Traducción de Rafael Fontán Barreiro, Alianza Editorial, Madrid 2005
- Voegelin, Eric, "Sobre Los Orígenes del Totalitarismo", en "Debate sobre el Totalitarismo", *Claves de Razón Práctica*, Julio/Agosto 2002, nº 124
- VV.AA, *La Santa Biblia*, Broadman and Holman Publishers, Nashville 2000

- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Traducción de José Medina Echevarría, Juan Roura Farella, Eugenio Imaz, Eduardo García Maynez y Jose Ferrater Mora, FCE, Madrid 1994
- *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo I, "La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo", Traducción de José Amaraz y Julio Carabaña, Taurus, Barcelona 1998
- Wellmer, Albrecht, "Hannah Arendt y la revolución", *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, sequitur, Traducción de Javier Eraso Ceballos, Madrid 2001
- Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Traducción de María Condor, Cátedra Colección Teorema, Madrid 2003
- *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Collumbia University Press 1990
- Wolin, Sheldon, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 2004
- Wood, Gordon S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, The University of North Carolina Press, 1998
- Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1984
- Zweig, Stefan, *La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud)*, Traducción de Joan Fontcuberta, Acantilado, Barcelona 2006
- *La impaciencia del corazón*, Traducción Joan Fontcuberta, Acantilado, Barcelona 2006

OTROS DOCUMENTOS:

- *Shoah*, documental dirigido por Claude Lanzmann, 550 min., Les Films Aleph 1985, Video/Film Express 2005
- Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, <http://buscon.rae.es/drae>